جدید نظرثانی شدہ ایڈیشن

مستند کتب فقہ کے حوالوں کے ساتھ عام فہم اور دلنشین اسلوب میں

جدید فقہی مسائل

"بڑا قابل قدر کام ہے"
مولانا ابوالحسن علی ندوی رحمہ اللہ

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
صدر مدرسہ دار العلوم سبیل السلام۔ حیدرآباد دکن

زمزم پبلشرز

جدید نظر ثانی شدہ ایڈیشن

مستند کتب فقہ کے حوالوں کے ساتھ عام فہم اور دلنشین اسلوب میں

جدید فقہی مسائل

جلد سوم

"بڑا قابل قدر کام ہے"۔
مولانا ابو الحسن علی ندوی رحمہ اللہ

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
صدر مدرسہ دار العلوم سبیل السلام، حیدر آباد دکن

ناشر
زمزم پبلشرز
نزد مقدس مسجد اردو بازار، کراچی

کتاب کا نام ـــــــ جدید فقہی مسائل جلد سوم

جدید تصحیح شدہ ایڈیشن

تاریخ اشاعت ـــــــ جون ۲۰۱۰ء

باہتمام ـــــــ احباب زمزم پبلشرز

ناشر ـــــــ زمزم پبلشرز کراچی

شاہ زیب سینٹر نزد مقدس مسجد، اُردو بازار کراچی

فون: 021-32760374

فیکس: 021-32725673

ای میل: zamzam01@cyber.net.pk

ویب سائٹ: www.zamzampublishers.com

ملنے کے دیگر پتے

- مکتبہ بیت العلم، اردو بازار کراچی ـ فون: 32726509
- مکتبہ دار الھدیٰ، اردو بازار کراچی
- دار الاشاعت، اُردو بازار کراچی
- قدیمی کتب خانہ بالمقابل آرام باغ کراچی
- مکتبہ رحمانیہ، اُردو بازار لاہور

AL FAROOQ INTERNATIONAL
68, Asfordby Street Leicester LE5-3QG
Tel : 0044-116-2537640

AZHAR ACADEMY LTD.
54-68 Little Ilford Lane
Manor Park London E12 5QA
Phone: 020-8911-9797

ISLAMIC BOOK CENTRE
119-121 Halliwell Road, Bolton Bl1 3NE
U.K
Tel/Fax : 01204-389080

MADRASSAH ARABIA ISLAMIA
1 Azaad Avenue P.O Box 9786-1750
Azaadville South Africa
Tel : 00(27)114132786

فہرستِ مضامین

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

عرض ناشر

الحمدللّٰہ وکفٰی وسلام علی عبادہ الذین اصطفٰی

دین اسلام ایک مکمل دین ہے، اور شریعت اسلامیہ ایک کامل شریعت ہے۔ خلاّقِ فطرت نے ہر دور میں انسانی ضروریات بھی پیدا کی ہیں اور ان کا حل بھی پیدا فرمایا۔ انسانوں کی سب سے بڑی ضرورت آخرت کی کامیابی ہے اور اس کے لئے اللہ تعالیٰ نے شریعت اتاری ہے اور ایسی کامل واکمل شریعت اتاری ہے کہ ہر دور کے تقاضوں کو پورا کرتی ہے۔ ہر دور کے ہر مسئلہ کا حل اس میں موجود ہے۔ جسے علماء نے بوقت ضرورت امت کے سامنے پیش کیا ہے۔ زیرنظر کتاب ''جدید فقہی مسائل'' بھی اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے جسے مولانا خالد سیف اللہ رحمانی زید مجدہٗ (حیدرآباد دکن انڈیا) نے بڑی عرق ریزی اور محنت شاقہ سے مرتب فرمایا ہے۔

یہ کتاب درحقیقت بہت سے جدید مسائل کا حل ہے اس میں حضرت مصنف نے مختلف جدید مسائل پر تحقیقی مقالات مرتب کئے ہیں اور یہ نہایت قابل قدر کام ہے اور حضرات مفتیانِ کرام کے لئے مسائل کے حل میں بہت سے لوازمات مہیّا ہوگئے ہیں۔ چونکہ حضرت مصنف نے یہ خالص علمی مضامین جمع کئے ہیں اس لئے عامۃ الناس ان کو حضرات علماء کرام ومفتیان عظام سے سمجھیں اور ان سے رہنمائی حاصل کرکے اپنے پیش آمدہ جدید مسائل میں عمل پیرا ہوں۔

حضرت مصنف صاحب کی اجازت سے پاکستان میں پہلی بار جدید کمپوزنگ کے ساتھ زمزم پبلشرز اس کو پانچ جلدوں میں پیش کرتے ہیں۔

''محمد رفیق عبدالمجید''

۲۱ رمحرم ۱۴۲۶ھ

ابتدائیہ

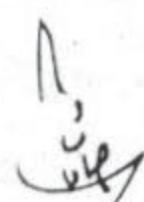
جدید فقہی مسائل کا دوسرا حصہ جب پہلی بار سن ۱۴۰۵ھ میں طبع ہوا تھا تو اس کا بنیادی موضوع معاشرتی مسائل ہی تھا، بعد میں اس حصہ میں کچھ دوسرے مسائل کا بھی اضافہ کر دیا گیا؛ پھر کچھ اہل علم کی رائے ہوئی کہ جدید فقہی مسائل کا تو ایک ہی حصہ رہے جس میں اختصار کے ساتھ ضروری نئے مسائل کا ذکر ہو اور دلائل کی طرف اشارہ ہو، ایسے مسائل درج نہ کیے جائیں جس میں علماء کو غور وفکر کی دعوت دی گئی ہے اور تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے، اور جن مسائل پر تفصیلی گفتگو کی گئی ہے، ان تحریروں کو الگ الگ عنوان کے تحت مرتب کیا جائے، تاکہ لوگ اپنے ذوق کے مطابق ان سے استفادہ کر سکیں۔

چنانچہ اب کتاب کے دوسرے حصہ کو چار الگ الگ حصوں میں تقسیم کر دیا گیا ہے؛ جو عبادات، معاشرت، معاشی مسائل اور میڈیکل مسائل سے متعلق ہیں، ان میں سے ہر عنوان سے متعلق متعدد نئے مقالات بھی ان مجموعوں میں شریک اشاعت ہیں اسلام اور جدید معاشرتی مسائل میں مشروط مہر، تفویض طلاق اور نکاح کے ساتھ شرطیں، نیز ہندوستان میں نظام قضاء کے موضوع پر جو تحریریں ہیں، وہ پہلی بار اس مجموعہ میں شریک اشاعت کی جارہی ہیں۔

جدید فقہی مسائل حصہ دوم کے طبع اول کے لیے راقم الحروف نے جو افتتاحیہ لکھا تھا، اس میں زیادہ تر معاشرتی مسائل سے متعلق مباحث ہی کو ملحوظ رکھ کر کچھ اصولی گفتگو کی گئی تھی؛ اس لیے وہ افتتاحیہ بھی اسی مجموعہ کے ساتھ شامل اشاعت ہے۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو نافع فرمائے اور یہ عند اللہ بھی مقبول ہو اور عند الناس بھی۔

والله الموفق وهو المستعان

خالد سیف اللہ رحمانی

سخنہائے گفتنی

جدید فقہی مسائل میرے نزدیک تین طرح کے ہیں: ایک وہ جو اس زمانہ کی کسی خاص ایجاد اور اختراع کی وجہ سے پیدا ہوئے ہیں، یا موجودہ معاشی، سماجی اور سیاسی نظام اور رواج کی دین ہیں۔ ان کے حل کا طریقہ یہ ہے کہ کتاب وسنت اور فقہ اسلامی کے قدیم ذخیرہ کو سامنے رکھ کر ان کے نظائر تلاش کیے جائیں اور ان کو ان جدید مسائل پر منطبق کیا جائے۔ اس کو علماء اصول نے ''تحقیق مناط'' سے تعبیر کیا ہے، اور اس کو اجتہاد کی ایسی قسم قرار دیا ہے جو ہمیشہ باقی رہے گی۔ راقم الحروف نے ''جدید فقہی مسائل'' کے پہلے حصہ میں اپنے ناقص مطالعہ اور قاصر علم وفہم کے مطابق یہی خدمت انجام دینے کی سعی کی ہے۔

دوسرے قسم کے مسائل وہ ہیں جو اپنے وقوع کے اعتبار سے نئے نہیں ہیں، لیکن عرف وعادت، سماجی واخلاقی حالات اور اسلامی تعلیمات، شریعت کے مزاج اور جدید تقاضوں کو سامنے رکھ کر ان میں مناسب، محتاط اور ضروری تغیر گوارا کیا جائے۔ اس دوسرے حصہ میں، میں نے انہی بحثوں کو چھیڑا ہے اور پوری پوری کوشش کی ہے کہ اعتدال وتوازن کا دامن ہاتھ سے چھوٹنے نہ پائے۔

اس سلسلہ کا تیسرا کام یہ ہے کہ جدید معاشی نظام نے بعض ایسے اداروں کو جنم دیا ہے جو موجودہ صنعتی اور سائنٹیفک دنیا کے لیے ایک ''ضرورت'' بن گئے ہیں؛ جن میں بینک اور انشورنس کو سر فہرست رکھا جاسکتا ہے؛ مگر بدقسمتی سے اس وقت اسکیم سازی اور معاشی نظم ونسق کی لگام ایسے لوگوں کے ہاتھ میں ہے جو مذہب اور مذہبی افکار وتصورات، نیز مذاہب کے تسلیم شدہ اخلاقی معیارات سے نہ صرف یہ کہ دور ہیں بلکہ ان سے بیزار بھی ہیں، اس لئے طبعی طور پر ان کے یہاں سے جو بھی اسکیم آتی ہے، اس میں ایسے عناصر بھی رہتے جن کو اسلام پسند نہیں کرتا، جیسے بینک میں سود اور انشورنس میں سود اور قمار۔

ضرورت اس بات کی ہے کہ ایسی اسکیموں کا اسلامی متبادل پیش کیا جائے اور اس موضوع پر جن حضرات نے کچھ بھی غور کیا ہے، ان کے لیے اس کا اندازہ کرنا چنداں مشکل نہیں ہے کہ اسلام کا نظامِ معیشت جدید تقاضوں کا ساتھ دینے کا پوری طرح اہل ہے اور آسانی کے ساتھ ان محرمات سے بچا کر اسلامی حدود میں رہتے ہوئے ایسے ادارے چلائے جاسکتے ہیں؛ تاہم اس پر قلم اٹھانے کا حق ان لوگوں کو ہے جو ایک طرف کتاب وسنت اور فقہاءِ اسلام کے اجتہادات پر بھی نظر رکھتے ہیں اور دوسری طرف جدید معاشی نظام پر بھی ان کی عمیق اور گہری

نظر ہو اور وہ ان دونوں کی روح اور اصل کو پوری طرح جذب کر چکے ہوں۔ راقم الحروف اس لحاظ سے اس کا اہل بھی نہیں، اور دوسرے مختلف اردو اور عربی اہل قلم اور معاشیات کے متخصصین نے اس موضوع پر وقیع کام کر دیا ہے اور اب اس کے کامیاب، ثمر آور اور مفید عملی تجربات بھی ہو رہے ہیں، ان حالات میں اس کی کچھ زیادہ ضرورت بھی نہیں ہے۔

جدید تقاضوں کے تحت فقہ کی بعض جزئیات میں تغیر ایسی بات ہے جو اکثر اہلِ علم کو بجا طور پر توحش میں مبتلا کر دیتی ہے، اس لیے کہ اس وقت پورے عالم اسلام میں تجدد پسندوں کی ایسی جماعت گھات لگائے بیٹھی ہے جس نے اپنے فکر وعقیدہ کا کعبہ وقبلہ مغرب کو بنا رکھا ہے اور ان کا اسلام۔ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ۔ محض خاندانی یا پھر جغرافیائی ہے۔ ان کے نزدیک عصری تقاضوں کی رعایت کا صاف مطلب یہ ہے کہ مسلمان عیسائیوں کی طرح صرف عبادات اور کچھ مذہبی رسوم کی حد تک اسلام کو تھامے رہیں اور رہ گئی معاشرت، معیشت اور سیاست، تو اس میں کامل انشراحِ قلب اور طمانینتِ خاطر کے ساتھ مغرب کے ہاتھ پر بیعت کر لیں اور اس کے لیے اولاً فقہ کے قدیم ذخیرہ کو دریا برد کر دیں، پھر حدیث اور سنت کو خیر باد کہہ دیں، اس کے بعد قرآن، جہاں اس مقصد میں رکاوٹ ڈالتا محسوس ہو کوئی تاویل کر ڈالیں، خواہ وہ عقل ونقل سے دور کا بھی واسطہ نہ رکھتی ہو اور جہاں کوئی تاویل نہ بن پڑے وہاں عصری تقاضوں کے نام پر تغیر کو گوارا کریں اور اس تراش وخراش کے بعد غریب اسلام کی جو گت بنے اس کو ترقی پسندی، روشن خیالی، تجدد اور اصلاح وغیرہ کا دیدہ زیب اور دلفریب عنوان دے دیں۔

راقم الحروف کے نزدیک یہ "فکر ومزاج" صریح طور پر دین میں تحریف اور تصحیف ہے اور ایسے لوگوں کو مسلمان کہنا بھی مشکل ہے۔ دراصل شریعت کے احکام تین طرح کے ہیں: قطعی، اجتہادی اور مصلحی۔ قطعی سے مراد وہ احکام ہیں جو کتاب وسنت سے ثابت ہوں اور قرآن وحدیث اس معاملہ میں بالکل یک زبان ہو یا جس پر امت کا اجماع واتفاق ہو؛ ان میں تغیر کا کوئی سوال ہی نہیں ہے بلکہ ان میں "تغیر" اکثر اوقات انسان کو کفر تک پہنچا دیتا ہے۔

دوسرے احکام "اجتہادی" ہیں، جن میں نصوص میں بظاہر اختلاف اور تعارض محسوس ہوتا ہو، یا شریعت کی دو الگ الگ نظیریں، دو بالکل متضاد احکام کی متقاضی ہوں، جیسے مفقود الخبر کی بیوی کا مسئلہ ہے، حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رائے ہے کہ چار سال انتظار کے بعد نکاح فسخ کر دیا جائے، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رائے ہے کہ پوری زندگی انتظار کرے، پھر اسی اختلاف کی وجہ سے فقہاء کی رائیں بھی مختلف ہیں۔ ان احکام میں اگر کسی زمانے میں کسی خاص مکتب فقہ کی کسی رائے پر عمل کرنا دشوار ہو جائے اور دوسری رائے کی طرف عدول کرنا ایک ضرورت اور مجبوری بن جائے تو یہ عدول جائز ہوگا، جیسا کہ سلف صالحین کا عمل رہا ہے۔

تیسرے مصلحی احکام ہیں، جو اپنے زمانے کی مصلحت اور تقاضوں کو سامنے رکھتے ہوئے فقہاء نے متعین کیے ہوں وران کی آراء کا مدار اپنے زمانہ کے عرف، اخلاقی وسیاسی حالات اور لوگوں کے اطوار وعادات پر ہو۔ ان مسائل میں عرف وحالات کی تبدیلی کی صورت رائے میں بھی تبدیلی پیدا ہوجائے گی۔ علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس موضوع پر ایک مستقل کتاب ''نشر العرف'' لکھی ہے اور فقہاء نے مختلف مسائل میں اس اصول پر عمل کرتے ہوئے لکھا ہے: ''لو كان أبو حنيفة لقال كذا'' کہ یہ رائے گو کہ امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے خلاف ہے، لیکن اگر وہ زندہ ہوتے تو آج وہ بھی یہی کہتے۔

یہی دوسرے اور تیسرے قسم کے احکام ہیں جن کی بعض جزئیات پر اس کتاب میں بحث کی گئی ہے۔ یہاں اس بات کی وضاحت کردینی نامناسب نہ ہوگی کہ حالات اور ضروریات کی بناء پر۔ نہ کہ حرص وہوس کی بنا پر۔ بعض احکام میں کسی دوسری فقہ کی طرف عدول کرجانا تقلید اور اصولِ تقلید کے منافی نہیں ہے، بلکہ سلف صالحین سے تو بعض جگہ دلائل کی قوت کی وجہ سے بھی عدول ثابت ہے۔

خود اسی کتاب میں مفقود الخبر کی بحث میں فقہاء کی یہ عبارت آئے گی کہ ضرورتاً امامِ مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے پر فتویٰ دینے میں مضائقہ نہیں ہے۔ ''فلو أفتى به فى موضع الضرورة ينبغي أن لا بأس به.''

مشہور فقیہ علامہ ابن عابدین شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

''فكثير من الأ حكام يختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله أو حدوث ضرورة أو فساد أهله بحيث لو بقى الحكم على ماكان عليه اولاًللزم منه المشقة والضرر بالناس ولخالف القواعد الشرعية المبنية على التخفيف والتيسر ودفع الضرر والفساد لبقاء العالم على أتم نظام وأحسن أحكام[1]''

تَرجَمَہ: ''بہت سے احکام ہیں جو زمانہ کی تبدیلی کے ساتھ بدل جاتے ہیں، اس لیے کہ اہل زمانہ کا عرف بدل جاتا ہے، نئی ضرورتیں پیدا ہوجاتی ہیں، اہل زمانہ میں فساد (اخلاق) پیدا ہوجاتا ہے۔ اب اگر حکم شرعی پہلے ہی کی طرح باقی رکھا جائے تو یہ مشقت اور لوگوں کے لیے ضرر کا باعث ہوجائے گا اور ان شرعی اصول وقواعد کے خلاف ہوجائے گا جو سہولت وآسانی اور نظامِ کائنات کو بہتر اور عمدہ طریقہ پر رکھنے کے لیے ضرر وفساد کے ازالہ پر مبنی ہیں۔''

اسی طرح متاخرین علماء میں حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے یہاں مصالح اور دلائل

---

[1] رسائل ابن عابدین: ۱/۱۲۶

کی بنا پر مختلف احکام میں مختلف فقہ سے استفادہ کی صورتیں کثرت سے نظر آتی ہیں؛ یہی بات حنابلہ میں حافظ ابن تیمیہ اور حافظ ابن قیم رحمہما اللہ تعالیٰ اور شوافع میں امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ کے یہاں بھی ملتی ہے۔ بعض اہل علم کے یہاں اس کی صراحت ملتی ہے کہ اگر جزوی طور پر کسی ضرورت یا دلائل شرعیہ کی بناء پر۔ نہ کہ ہوس کی بناء پر۔ کسی دوسرے دبستانِ فقہ کی رائے قبول کرلی جائے تو مضائقہ نہیں۔ علامہ شرنبلالی رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

"فتحصل ممّا ذكرناه أنه ليس على الانسان التزام مذهب معين وأنّه يجوزله العمل بمايخالف ماعمله على مذهبه مقلدا فيه غيره مستجمعا شروطه .... الخ."

ترجمہ: "جو کچھ میں نے ذکر کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آدمی پر ایک ہی متعین مذہب کی پیروی کا التزام کرنا ضروری نہیں ہے اور یہ کہ اس کے لیے مخالف مذہب پر اس خاص مسئلہ میں اس کی تقلید کرتے ہوئے (بشرطیکہ اس خاص مسئلہ میں اس مذہب کی تمام شرطوں کی رعایت کی گئی ہو) عمل کرنا جائز ہے۔"

اور صاحب "مسلم الثبوت" لکھتے ہیں:

"ثم الأشبه ان عمل بتحرى قلبه فلايرجع عنه مادام ذلك وهل يقلد غيره في غيره؟ المختار، نعم لما علم من استفتائهم مرة واحدة وأخرى غيره"

ترجمہ: "پھر زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ اگر اپنے قلب کی تحری کے مطابق عمل کرے تو جب تک قلب کا رجحان اس طرف رہے اس سے رجوع نہ کرے، لیکن کیا کسی دوسرے مسئلہ میں دوسرے فقیہ کی تقلید کرسکتا ہے؟ زیادہ پسندیدہ قول ہے کہ ایسا کرسکتا ہے، اس لیے کہ (صحابہ کے عہد میں) لوگ کبھی ایک شخص سے استفتاء کرتے تھے اور کبھی دوسرے سے۔"

عصام بن یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ (متوفی ۲۱۰ھ) جن کا شمار رجالِ احناف میں ہوتا ہے، وہ رفع یدین کے مسئلہ میں شوافع کے ہم خیال تھے۔ خاتم الفقہاء حضرت مولانا عبدالحیٔ لکھنوی رحمہ اللہ تعالیٰ (متوفی ۱۳۰۴ھ) ان کا مسلک نقل کرکے لکھتے ہیں:

"ويعلم أيضا أن الحنفى لو ترك فى مسألة مذهب امامه لقوة دليل خلاف لا يخرج عن ربقة التقليد بل هوعين التقليد فى صور ...... يخرجونه عن مقلديه. ولا عجب منهم فانهم من العوام، أما العجب ممن يتشبه بالعلماء

ویمشی مشیتھم کالانعام .''[1]

ترجمہ: ''اس سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ کوئی حنفی اگر کسی مسئلہ میں دوسروں کی دلیل کی قوت کی وجہ سے اپنے امام کا مسلک چھوڑ دے، تو اس کی وجہ سے وہ دائرۂ تقلید سے نہیں نکلے گا، بلکہ یہ ''ترک تقلید'' کی صورت میں ''عین تقلید'' ہے۔ یہی عصام بن یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کو دیکھو کہ رفع یدین نہ کرنے کے باب میں انہوں نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا مسلک چھوڑ دیا ہے، اس کے باوجود ان کا شمار احناف ہی میں ہوتا ہے۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے، جو ہمارے اصحاب نے نقل کیا ہے کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ نے دو قلہ پانی کے پاک ہونے کے سلسلہ میں ایک دن امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کی تقلید کر لی اور ہمارے زمانے کے جاہلوں کا گلہ خدا ہی سے ہے کہ اگر کوئی شخص ایک مسئلہ میں بھی دلیل کی قوت کی بناء پر اپنے امام کی تقلید نہ کرے تو وہ اس پر طعن کرتے ہیں اور ان کو مقلدین کی فہرست ہی سے نکال دیتے ہیں اور ان پر کوئی تعجب نہیں، کہ وہ تو عوام ہیں، تعجب تو ان لوگوں پر ہے جو علماء کی سی صورت اختیار کیے ہوئے ہیں اور چوپایوں کی طرح ان کی چال کی نقل کرتے ہیں۔''

علامہ لکھنوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ''النافع الکبیر'' میں خود اپنی بھی یہی معتدل اور متوازن روش قرار دی ہے۔ رحمہ اللہ تعالیٰ۔ جن لوگوں نے حضرت مولانا سیّد انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ تعالیٰ (متوفی ۱۳۵۲ھ) کو پڑھا ہے، وہ اس کا اعتراف کریں گے کہ علماءِ دیوبند میں حضرت کشمیری رحمہ اللہ تعالیٰ کا بھی یہی طریقۂ فکر ہے، انہوں نے خمر کی حقیقت، رفع یدین، آمین بالجہر، اذان میں ترجیع وغیرہ کے مسائل میں عام فقہاءِ احناف کے مقابلہ میں لچک دار اور اقرب من الحدیث رائے اختیار کی ہے۔

تاہم اس کتاب میں اصل بحث دلائل کی قوت وضعف اور اس کی معقولیت اور ترجیح سے نہیں کی گئی ہے، بلکہ صرف وہ مسائل پیش کیے گئے ہیں جو سماجی، سیاسی، معاشی یا دینی حالات ومصالح اور تغیر پذیر قدروں کے لحاظ سے توجہ کے محتاج ہیں۔ اب اس مجموعۂ مضامین میں صرف سماجی مسائل شریک اشاعت ہیں، دوسرے موضوعات سے متعلق تحریریں الگ الگ مجموعوں میں شامل کردیئے گئے ہیں۔ یوں میں نے اس بات کی بھی کوشش کی ہے کہ ان مسائل پر مختلف فقہاء اور اہل رائے کے دلائل بھی پیش کر دیئے جائیں اور ان کی استدلالی حیثیت بھی واضح ہوجائے، لیکن اس کا مقصد کوئی ''محاکمہ'' نہیں ہے، کہ یہ ہم لوگوں کے مقام سے بہت اونچی چیز ہے، بلکہ یہ ثابت کرنا ہے کہ زیر بحث مسئلہ علمی اور فقہی حیثیت سے قطعی نہیں ہے، ''مجتہد فیہ'' یا ''مصلحی'' ہے

---

[1] الفوائد البهية فيى التراجم الحنفية ۴۸، ۴۹ط مکتبه مصطفائی

اور وقتی حالات وضرورت کے تحت جو رائے اختیار کرنے کی تجویز پیش کی گئی ہے اس پر وقیع دلائل بھی موجود ہیں اور استدلالی اعتبار سے بھی ان کو معقولیت حاصل ہے اور وہ کتاب وسنت اور شریعت کی روح اور مزاج سے مغایرت نہیں رکھتے۔

اس کتاب کا اہم ترین حصہ وہ وجوہ واسباب ہیں جو زوجین میں تفریق کا باعث بنتے ہیں۔ حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ (۱۳۶۲ھ) "الحیلة الناجزہ" میں اور حضرت مولانا عبدالصمد رحمانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ (۱۳۹۳ھ) "کتاب الفسخ والتفریق" میں ان میں سے اکثر مسائل کو پیش کر چکے ہیں، لیکن ان کتابوں میں ایک تو دلائل تفصیل سے ذکر نہیں کیے گئے تھے، دوسرے اکثر مقامات پر معاصر مالکی علماء کے فتاویٰ کو مدار بنایا گیا تھا؛ اس لیے میں نے اس کتاب میں دلائل اور فقہ مالکی کی مستند کتب کے حوالے بھی جمع کر دیئے ہیں، اور فقہ مالکی کی جزوی تفصیلات کو مزید منقح کرنے کی کوشش کی ہے، نیز قضاء وفصل خصومات کے اپنے تجربات کی روشنی میں دلائل کو سامنے رکھ کر ان میں بعض مزید تغیر کی تجویز بھی پیش کی ہے۔ اس طرح چند ہی ایسے مسائل رہ گئے ہیں جن کو ایک حد تک "نیا" کہہ سکتے ہیں اور اس کا اظہار بے محل نہ ہوگا کہ اس پر قلم اٹھانے کا محرک کوئی فکری آوارگی نہیں ہے، بلکہ قضاء کے کام سے وابستہ رہنے کی وجہ سے عملی تجربات اس کے اصل محرک ہیں۔

ضرورت اس بات کی ہے کہ ان مسائل پر جذباتی ہوئے بغیر۔ سنجیدگی کیساتھ مثبت انداز میں غور کیا جائے، افراط وتفریط سے بچتے ہوئے اعتدال کی راہ اختیار کی جائے اور ایسے مسائل پر غور کرتے ہوئے ان لوگوں میں جو محض اپنی تجدد پسندی میں پورے دین کا بخیہ ادھیڑنے میں مصروف ہیں اور اُن لوگوں میں جو دین کے معاملہ میں مخلص ہیں اور دین کے حدود اربعہ میں رہتے ہوئے کوئی بات کہتے ہیں، فرق ملحوظ رکھا جائے۔

اس کتاب کا تخیل ایک عرصہ سے میرے ذہن میں تھا، ایک بار اس پر خاصا مواد جمع کر کے سپردِ قلم بھی کیا گیا، مگر وہ کسی طرح ضائع ہوگیا، دوبارہ کچھ تو تدریس وقضاء کی ذمہ داریوں کی وجہ سے عدیم الفرصتی اور کچھ موضوع کی نزاکت اور اس معاملہ میں اہل علم کے احساس کی ذکاوت کی وجہ سے اس کی نوبت نہ آسکی، حالانکہ اس درمیان کتاب کے پہلے دو ایڈیشن نکل کر ختم ہوگئے، آخر گزشتہ شعبان میں طے کیا کہ اس رمضان المبارک میں یہ کام بھی کر گزرنا ہے۔ یکم رمضان المبارک ۱۴۰۵ھ کو میں نے اس کا آغاز کیا اور ۱۰۔ تک اللہ کی مدد وتوفیق سے اس کی تکمیل ہوگئی اور قریب قریب پوری تحریر نمازِ تراویح اور سحر کے درمیان لکھی گئی۔ اس درمیان میں دعا بھی کرتا رہا کہ اللہ تعالیٰ قلم کو خطاء وزلت سے بچائے اور حق پر قائم رکھے۔

"ربنا لاتزغ قلوبنابعد اذ هديتنا."

بحمد اللہ راقم الحروف کے قلم سے ایک درجن سے زیادہ کتابیں نکل چکی ہیں، جن میں بعض مطبوعہ اور بعض غیر مطبوعہ ہیں، اور ان میں سے اکثر کا فقہ جیسا خشک موضوع ہے، لیکن زیر نظر کتاب میں، میں نے جس قدر احتیاط پیش نظر رکھی ہے اور افتادِ طبع کے خلاف بار بار پڑھا اور ترمیم کیا، شاید کسی اور تحریر میں کیا ہو۔ خدا کرے میری یہ سعی رائیگاں نہ جائے اور اہل علم، اربابِ افتاء، قضاۃ اور قانون داں حضرات کو اس سے کچھ فائدہ پہنچے۔

تاہم میرا خیال ہے کہ جو لوگ میری اس کتاب کا مطالعہ کریں، وہ میری ایک اور تحریر ''جدید مسائل کے حل کے لیے اصول اور طریق کار'' ضرور پڑھیں۔ اب اس رسالہ کا خلاصہ ''جدید فقہی مسائل'' کے تازہ ایڈیشن (مطبوعہ: مکتبہ نعیمیہ دیوبند) کے شروع میں شریک اشاعت ہے؛ جس میں میں نے اسلامی قانون کے تغیر پذیر اور غیر تغیر پذیر حصے، شریعت میں مطلوب مصالح اور ان کے درجات اور عصری تقاضوں کی رعایت کے باب میں اسلام کے اصول قانون اور کلیات نیز سلف صالحین کے طریق کار اور موجودہ زمانے میں شورائی اجتہاد اور قرونِ اولیٰ میں اس کے نظائر پیش کیے ہیں اور جو دراصل جدید فقہی مسائل ہی کے ''مقدمہ'' کے بطور لکھا گیا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے حضرت یوسف بن یعقوب بن اسحاق بن ابراہیم علیہ الصلاۃ والسلام جیسے کریم بن کریم بن کریم بن کریم سے کہلایا ہے: ﴿وَمَآ اُبَرِّئُ نَفْسِيْ اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّا رَةٌ بِالسُّوْءِ﴾، اب مجھ جیسے کم علم، قاصر الفہم اور غریق عصیان کا کیا شمار ہے؟ اس لیے اس تحریر میں جو کچھ غلطیاں ہوئی ہوں، ان کے لیے خداوندِ قدوس کی بار گاہ میں عفو و درگذر کا ملتجی ہوں اور اہل علم سے مخلصانہ و دردمندانہ نصح و مشورہ کا، اور دعا گو ہوں کہ اس میں جو باتیں حق ہوں وہ قارئین کے دل و دماغ میں اُتر جائیں اور جو باتیں غلط ہوں ان پر خدا کی توفیق سے خود راقم سطور کو تنبہ کی توفیق میسر آئے۔

وله الحمد أوّلا وآخرا، وبه التوفيق، وهو المستعان، وعليه التكلان رَبَّنَا لا تُؤَاخِذْنَا اِنْ نَسِيْنَا اَوْ اَخْطَأْنَا، رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا اِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهٗ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِنَا، رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَالَا طَاقَةَ لَنَا بِهٖ. آمين يارب العالمين.

خالد سیف اللہ رحمانی

۱۶ رمضان المبارک ۱۴۰۵ھ

بروزِ جمعرات (قبیل نمازِ فجر)

بارکس، حیدر آباد

اشتراط فی النکاح

"ہندوستان کے سماجی حالات میں ازدواجی الجھنوں کے حل کے لئے اسلامک فقہ اکیڈمی نے نکاح میں لگائی جانے والی شرائط اور مشروط مہر کے مسائل کو اٹھایا تھا اور آٹھویں فقہی سمینار منعقدہ ۲۔ تا ۲۴۔ اکتوبر ۱۹۹۵ء مسلم یونیورسٹی علی گڈھ کا یہ نہایت اہم موضوع تھا۔ جس پر طویل اور فکر انگیز مناقشہ بھی ہوا۔ اسی سمینار کے لئے یہ مقالہ لکھا گیا۔"

سوالنامہ

نکاح مرد اور عورت کے درمیان انجام پانے والا قابل احترام عقد ہے، جس سے عائلی زندگی کا آغاز ہوتا ہے۔ نکاح کے ذریعہ دو اجنبی مرد و عورت ایک ساتھ مودّت و محبت اور اعتماد کی فضا میں زندگی گذارنے کا فیصلہ کرتے ہیں۔ اسلام رشتۂ نکاح کو پائیدار اور مستحکم دیکھنا چاہتا ہے؛ اسی لیے اس نے نکاح کے ساتھ ایسی شرطیں عائد کی ہیں جن کے نتیجہ میں رشتۂ نکاح دائمی رفاقت کی شکل اختیار کرلے اور میاں بیوی کے عائلی حقوق کا پورا پورا تحفظ ہو سکے۔

نکاح کے نتیجہ میں میاں بیوی دونوں پر کچھ ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں اور دونوں کو کچھ حقوق حاصل ہوتے ہیں۔ ان حقوق و فرائض کو شریعت نے کلیۃً فریقین کی رضامندی پر نہیں چھوڑا ہے کہ وہ دونوں عقد نکاح کرتے وقت اپنے حقوق و فرائض جس طرح چاہیں طے کرلیں، بلکہ مقاصد نکاح کو ملحوظ رکھتے ہوئے اور دونوں کی فطرت و صلاحیت کو مد نظر رکھ کر دونوں کے کچھ حقوق و فرائض اللہ تعالیٰ نے خود متعین فرما دیئے، جن میں فریقین باہمی رضامندی سے بھی ردو بدل نہیں کرسکتے۔ اسلامی شریعت کی طرف سے میاں بیوی کے بعض بنیادی حقوق و فرائض کی تعیین اس لیے کردی گئی ہے، تاکہ مضبوط فریق کمزور فریق کا استحصال نہ کرسکے اور فریق ثانی کی کمزوری اور مجبوری دیکھ کر نکاح کے وقت اپنی من پسند شرطیں عائد کرکے اپنے فرائض سے گریز کی راہ نہ اپنائے۔ اس پس منظر میں ہمارے فقہاء نے کتاب و سنت کی روشنی میں شرائط نکاح پر بحث کی ہے۔

عقد نکاح کے ساتھ عائد کردہ شرطوں کو ہم تین قسموں میں تقسیم کرسکتے ہیں:

❶ ایسی شرائط جن کے ذریعہ کسی فریق پر کوئی نئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی، بلکہ خود عقد نکاح سے جو ذمہ داری

کسی فریق پر عائد ہوتی ہو، اسی کو شرط کی صورت میں عقد نکاح کے وقت ذکر کر دیا گیا ہو مثلاً بیوی کا یہ شرط لگانا کہ اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ ہوگا۔

۲ نکاح کے وقت کسی فریق کا ایسی کوئی شرط لگانا جس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہو مثلاً شوہر کا نکاح کے وقت یہ شرط لگانا کہ بیوی کا نان ونفقہ اس کے ذمہ نہیں ہوگا۔

۳ نکاح کے وقت کسی فریق کا کوئی ایسی شرط عائد کرنا جو (۱) اور (۲) میں سے کسی کے دائرہ میں نہیں آتی ہے، اس کے نتیجے میں کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہوتا ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں حاصل نہیں ہوتا اور دوسرے فریق پر ایسی پابندی یا ذمہ داری عائد ہوتی ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں عائد نہ ہوتی۔ مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہ کرے گا یا بیوی کو اس کے آبائی وطن ہی میں رکھے گا، وہاں سے نکال کر کسی اور جگہ نہیں لے جائے گا۔

اوپر ذکر کردہ تینوں قسم کی شرائط کے بارے میں شریعت کا حکم مع دلائل مطلوب ہے۔

(الف): دوسری قسم کی شرط لگانا شرعاً کیا حکم رکھتا ہے؟ ایسی شرط لگانے سے عقد نکاح پر کیا اثر مرتب ہوتا ہے؟ نکاح ہوتا ہے یا نہیں؟ اگر منعقد ہوتا ہے تو کیا اس شرط کی پابندی متعلقہ فریق کے لیے ضروری ہے؟

(ب): تیسری قسم کی شرائط کا کیا حکم ہے؟ یہ شرطیں لازم الایفاء ہیں یا نہیں؟ ان سے عقد نکاح کی صحت پر کوئی اثر پڑتا ہے یا نہیں؟

(ج): نکاح کے وقت اگر عورت یہ شرط لگائے کہ اسے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا یا فلاں فلاں شکلوں میں طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا، اگر اس شرط کو تسلیم کرتا ہے، تو اس شرط کی شرعاً کیا حیثیت ہے؟ کیا اس کی وجہ سے عورت کو طلاق دینے کا اختیار شوہر کو باقی رہتا ہے یا نہیں؟

نکاح میں شرط کی تین صورتیں ہیں

۱ عقد نکاح سے پہلے شرائط طے ہوجائیں اور اس کی تحریر پر طرفین کا دستخط ہوجائے۔

۲ عقد نکاح میں ہی ان شرائط کا ذکر کیا جائے، ایجاب مشروط ہو یا ایجاب مطلق ہو اور قبول مشروط ہو۔

۳ عقد نکاح کے بعد مابین طرفین کوئی شرائط نامہ تحریر کیا جائے۔

ہر سہ صورتوں کے کیا احکام ہوں گے اور شرعاً ان پر کیا پابندیاں ہوں گی؟ اس تفویض واختیار کے ساتھ مزید احتیاط کے لیے کیا قیدیں بڑھائی جاسکتی ہیں جو کہ جانبین کے لیے مفید ہوں اور بے جا استعمال کا سدِ باب کریں۔
مسئلہ کا ایک پہلو اور اہم ہے کہ شریعت نے طلاق کا اختیار شوہر کے ہاتھ میں رکھا ہے، تفویض کے نتیجہ میں

یہ اختیار عورت کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، کیا اس سے مصالح شرع کے ضائع ہونے کا اندیشہ تو نہیں؟ تو کیا مصالح کی حفاظت کے لیے اس تفویض کے ساتھ مزید احتیاط کے لیے کچھ قیدیں بڑھائی جاسکتی ہیں؟ جو کہ مفید مقصد ہوں اور بے جا تصور کا سد باب کریں۔

طلاق ایک ناپسندیدہ چیز ہے اور ساتھ ہی بعض ناگریز حالات میں ایک ضرورت بھی، لیکن اس کے غلط اور بے جا استعمال سے بڑی خرابیاں پیدا ہو رہی ہیں، جن سے مرد وعورت اور خاندان سب متاثر ہوتے ہیں؛ لہٰذا طلاق کے غلط استعمال کو روکنے کے لیے اگر عقد نکاح کے وقت اس طرح مہر طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دی تو عورت کا مہر بیس ہزار اور اگر اس نے طلاق نہ دی تو عورت کا مہر دس ہزار ہے، تو کیا اس طرح مہر طے کرنا جائز اور معتبر ہوگا اور دونوں شکلوں میں مہر مسمّٰی لازم ہوگا؟ اس طرح مہر طے کرنے کا مقصد یہ ہے کہ شوہر مہر کی خطیر رقم سے بچنے کے لیے ایک مجلس میں تین طلاق دینے کا غیر مشروع اقدام نہ کرے۔ اس سوال کو حل کرنے میں فقہ کے اس مشہور مسئلہ سے مدد لی جاسکتی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر نکاح کے وقت اس طرح مہر طے ہو کہ شوہر بیوی کو اس کے آبائی وطن سے باہر نہیں لے گیا تو مہر ایک ہزار ہوگا اور اگر بیوی کو اس کے آبائی وطن سے باہر لے گیا تو اس کا مہر دو ہزار ہوگا۔ اس مسئلہ میں صاحبین کے نزدیک دونوں شرطیں درست قرار پاتی ہیں اور ہر دو صورت میں متعین کردہ مہر (مہر مسمّٰی) لازم ہوتا ہے اور امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک جس مہر کا پہلے ذکر کیا گیا ہے اس کا تسمیہ صحیح قرار پاتا ہے اور پہلی شرط پائی جانے کی صورت میں متعین کردہ مہر (مہر مسمّٰی) لازم ہوتا ہے اور دوسری صورت میں ذکر کردہ مہر کا اعتبار نہیں ہوتا بلکہ دوسری شرط پائے جانے کی صورت میں مہر مثل لازم ہوتا ہے، بشرطیکہ وہ مہر مسمّٰی سے متجاوز نہ ہو۔ تعیین مہر کے اس طرح کے چند دوسرے مسائل بھی فقہ میں پائے جاتے ہیں، ان میں چند کا حوالہ سوالنامہ کے ساتھ ہم رشتہ ہے۔ کیا فقہ میں مذکورہ ان مسائل کے پیش نظر تسمیہ مہر کی وہ صورت درست نہیں قرار دی جاسکتی اور کیا طلاق کے واقعات کو روکنے کے لیے اس مسئلہ میں صاحبین کے قول کو فتویٰ کے لیے اختیار کیا جاسکتا ہے؟

سوال نمبر ②: اگر نکاح کرتے وقت اس طرح مہر طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے اس منکوحہ کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح نہیں کیا تو اس کا مہر پندرہ ہزار ہوگا ورنہ تیس ہزار۔ تو ایسی صورت میں شریعت کے نزدیک دونوں شرطیں معتبر اور لازم العمل ہوں گی یا نہیں؟

سوال نمبر ③: آج کل عورتوں میں بھی ہر طرح کی اعلیٰ تعلیم کا رواج ہوتا جا رہا ہے اور تعلیم کے بعد بہت سی عورتیں مختلف ملازمتوں سے وابستہ ہو جاتی ہیں، یا وابستہ ہونے کی جدوجہد میں لگی ہوتی ہیں، ایسی عورتیں اگر نکاح کے وقت اپنے ہونے والے شوہر سے یہ شرط لگاتی ہیں کہ شوہر انہیں ملازمت کرنے سے نہیں روکے گا اور

اس شرط کو ہونے والا شوہر عقد نکاح کے وقت قبول کرتا ہے، تو اس شرط کی شرعاً کیا حیثیت ہوگی؟ شوہر کے لیے اس شرط کی پابندی ضروری ہوگی یا نہیں اور اگر شوہر اس شرط کو قبول کرنے کے باوجود عورت کو سلسلۂ ملازمت ختم کرنے کا حکم دیتا ہے یا نئی ملازمت کرنے سے روکتا ہے، تو عورت کے لیے شوہر کے اس حکم کی تعمیل ضروری ہوگی یا نہیں؟

جواب

یہ مذہبی خوش اعتقادی نہیں بلکہ ایک روشن حقیقت اور زندہ و پائندہ واقعہ ہے کہ اسلام کا قانون ازدواج جس درجہ معتدل، متوازن، فطرتِ انسانی سے ہم آہنگ اور سماجی مصالح کی کسوٹی پر کامل و مکمل ہے، وہ بجائے خود اسلام کا معجزہ اور اس کی حقانیت کی روشن دلیل ہے اور اس بات کا ثبوت ہے کہ اس کا سرچشمہ مخلوق کا ناقص و ناتمام علم نہیں، بلکہ یہ خالق کائنات اور رب العالمین کا عطا فرمودہ ہے، جو انسانیت کی ضروریات اور مصالح سے خود ان سے زیادہ واقف و آگاہ اور علیم و خبیر ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ مشرق و مغرب کا نہ کوئی مذہب اور مذہبی گروہ ہے اور نہ انسانوں کا بطور خاص وضع کیا ہوا قانون، جس نے اسلام کے نظامِ معاشرت سے استفادہ نہ کیا ہو اور اس خرمن کی خوشہ چینی سے بے نیاز ہو۔ ایک سماجی ضرورت کے طور پر بہ درجہ مجبوری طلاق کی گنجائش، نظام میراث، عورت کے لیے جائداد میں مالکانہ حقوق کا تصور، مطلقہ اور بیوہ عورتوں کے لیے دوسرے نکاح کی اجازت اور اس طرح کے بہت سے احکام ہیں جن کو آج تمام ہی وضعی قوانین نے تسلیم کیا ہے۔ یہ اسلام ہی کے دیئے ہوئے معاشرتی نظام کی دین ہے۔

مگر افسوس ہے کہ ہندوستان کے موجودہ حالات میں احکامِ شریعت سے ناواقفیت و ناآگہی، دوسری اقوام کی بعض ایسی روایات ورواجات سے تاثر جو سراسر اسلامی تعلیمات اور انصاف کے عمومی تقاضوں کے خلاف ہے اور شریعت کی جانب سے دیئے گئے بعض حقوق کا غلط استعمال اور خدا ناترسی کے نتیجہ میں ان لوگوں کو شریعت اسلامی کے خلاف منہ کھولنے کا موقع مل رہا ہے جن کو مسلمانوں کا مذہبی اور تہذیبی تشخص کسی طور پر گوارہ نہیں، اور علماء کے لیے بھی یہ بات لمحہ فکر یہ ہوگئی ہے کہ وہ حدودِ شریعت میں رہتے ہوئے ایسی تدبیریں اختیار کریں کہ قانون کے غلط استعمال کا سدباب ہو سکے؛ نکاح کے ساتھ بعض شرطوں کو ہم رشتہ کرنے کے مسئلہ پر بھی اس پس منظر میں غور کرنا چاہیے۔

جواب سوال نمبر (۱):

نکاح میں لگائی جانے والی شرطیں بنیادی طور پر تین طرح کی ہیں:

پہلی قسم:

ایسی شرطیں جو انہی حقوق و فرائض کو مؤکد کرتی ہوں جن کو شریعت نے نکاح کی وجہ سے لازمی طور پر واجب قرار دیا ہے۔ جیسے شوہر کا بیوی کو نفقہ ادا کرنا، اس کے ساتھ احکام شریعت کے مطابق بھلے طور پر زندگی بسر کرنا، بیوی کا معروف میں شوہر کی نافرمانی نہ کرنا، شوہر کی اجازت کے بغیر گھر سے نہ جانا وغیرہ۔

ایسی شرطیں بالاتفاق معتبر ہیں اور فریقین پر ان کا ایفاء واجب ہے، کیوں کہ یہ بجائے خود نکاح کے مقاصد میں سے ہیں اور شریعت نے ان کو واجب قرار دیا ہے۔ نکاح کے وقت شرط کے طور پر ان کا تذکرہ محض احکامِ شریعت پر عمل اور اپنے فرائض و واجبات کی ادائیگی کے عہد کی تجدید و توثیق ہے۔[1]

دوسری قسم:

ایسی شرطیں جو نکاح سے متعلق شریعت کے وجوبی احکام سے متصادم ہوں، حافظ ابن رشد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے الفاظ میں جو نکاح صحیح ہونے کی شرطوں میں سے کسی شرط کو ساقط کر دیتی ہوں یا نکاح کے واجب احکام میں سے کسی حکم میں تغیر و تبدیلی کو مستلزم ہوں۔[2]

جیسے یہ شرط کہ بیوی کا مہر نہیں ہوگا یا یہ کہ شوہر کے ذمہ اس کا نفقہ نہیں ہوگا، یا عورت کی طرف سے شرط کہ شوہر اس سے مقاربت نہ کرے گا یا یہ کہ اس کو سوکن کے حصہ میں سے بھی زائد حصہ دے گا۔ من جملہ انہیں شرائط کے یہ ہے کہ شوہر، عورت اور اس کے اہل خاندان سے کوئی مالی مطالبہ کرے۔[3] ایسی شرطیں بالاتفاق نامعتبر ہیں۔

امام بخاری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے ایسی شرطوں کی ممانعت پر مستقل عنوان قائم فرمایا ہے:

"باب الشروط التی لا تحل فی النکاح"

تَرجَمہ: "ان شرطوں کا بیان جو نکاح میں حلال نہیں ہیں۔"[4]

پھر اس پر حضرت عبداللہ بن مسعود رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُ کا قول پیش کیا ہے کہ: "کوئی خاتون اپنی دینی بہن یعنی سوکن کو طلاق دینے کی شرط نہ لگائے۔" اس کے بعد حضرت ابو ہریرہ رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُ کی روایت ذکر کی ہے کہ آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے فرمایا کہ کسی عورت کے لیے جائز نہیں کہ وہ اپنی سوکن کی طلاق کا مطالبہ کرے، تاکہ اس کے حصہ کی بھی حقدار ہو جائے، کیوں کہ جو اور جتنا اس کے لیے مقدر ہے وہ تو اسے مل کر ہی رہے گا۔[5]

اگر اس طرح کی شرطیں لگا ہی دی جائیں تو نکاح پر بالاتفاق ان کا کوئی اثر نہیں ہوگا، نکاح منعقد ہو جائے گا

[1] فتح الباری [2] بدایۃ المجتہد: ۵۹/۲ [3] المغنی: ۷۲/۷ [4] بخاری مع الفتح: ۲۱/۹ [5] حوالہ سابق

اور شرطیں لغو بے اثر ہوں گی۔[۱]

تیسری قسم:

ایسی شرطیں ہیں جن سے عورت کو نفع پہنچتا ہو اور شریعت نے نہ ان کو واجب قرار دیا ہو اور نہ ان سے منع کیا ہو؛ گویا ان شرطوں کو مان کر مرد اپنے بعض ایسے حقوق سے دستبردار ہو جاتا ہے جن سے دستبردار ہونے کا اس کو اختیار ہے۔

مثلاً: عورت کا یہ شرط لگانا کہ وہ اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہیں کرے گا، یا یہ کہ اس کے میکہ میں رکھے گا، یا یہ کہ اس کو اس کے شہر سے باہر نہیں لے جائے گا وغیرہ۔[۲]

ایسی شرطوں کے ساتھ نکاح کیا جائے تو نکاح منعقد ہو جائے گا، اس پر اتفاق ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ یہ شرطیں معتبر ہوں گی اور ان کی تکمیل واجب ہوگی یا نہیں؟ اور سلف صالحین اور ائمہ مجتہدین میں مثبتین اور منکرین کی قابل لحاظ تعداد ہے۔

منکرین اور ان کے دلائل

جو لوگ ایسی شرطوں کو بھی نا معتبر خیال کرتے ہیں، ان میں صحابہ میں حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْهُ کا نام نامی ہے۔[۳] نیز یہی رائے سعید بن المسیب، حسن بصری، طاؤس[۴] ابراہیم نخعی، ابن شہاب زہری، عطاء، ایاس بن معاویہ اور ہشام بن ہبیرہ[۵] ابن سیرین اور سفیان ثوری[۶] رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی ہے ائمہ اربعہ میں امام ابوحنیفہ، امام مالک[۷] اور امام شافعی[۸] رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا نقطۂ نظر بھی یہی ہے، فقہاء مالکیہ ایسی شرطوں کو مکروہ قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مرد کے لیے ان کا ایفاء کرنا واجب تو نہیں ہے لیکن مستحب ہے[۹] ان حضرات کے دلائل حسب ذیل ہیں:

❶ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ نے فرمایا:

"كلّ شرط ليس في كتاب الله فهو باطل."

تَرجَمہ: "جو شرط کتاب اللہ میں نہیں ہے وہ باطل ہے۔"[۱۰]

اور ظاہر ہے کہ نکاح کے ساتھ اس قسم کی شرطیں کتاب اللہ میں مذکور نہیں ہیں۔

---

[۱] فانها لا تفسد النكاح بالاتفاق. بداية المجتهد: ۵۹/۲. فتح الباري: ۸۱۲/۹ [۲] المغني: ۷۱/۷

[۳] ان سبھوں سے ابن ابی شیبہ نے نقل کیا ہے مصنف ابن ابی شیبہ: ۲۰۰/۴

[۴] مصنف: ۲۰۰/۴ من قال ليس لها شرط الخ [۵] مصنف عبدالرزاق: ۲۳۰/۲

[۶] شرح السنة للبغوي: ۵۵/۹ [۷] بداية المجتهد: ۵۹/۲ [۸] شرح مهذب: ۲۵۰/۱۶

[۹] حاشية الصاوي على الشرح الصغير: ۳۸۵/۲ [۱۰] بخاري: ۳۷۷/۱ كتاب الشروط

❷ ارشادِ نبوی ہے:

"المسلمون علی شروطھم الاّ شرطا أحل حراماً وحرّم حلالا"

ترجمہ: "یعنی مسلمانوں کے حقوق وواجبات طے شدہ شرطوں کے مطابق ہوں گے۔ سوائے ایسی شرط کے جو کسی حرام کو حلال یا حلال کو حرام کرتی ہو۔"

شوہر کے لیے جب شریعت نے دوسرے نکاح کی اور جہاں رہے وہاں بیوی کو رکھنے کی اجازت دی ہے تو اب کسی شرط کے ذریعہ مرد کا اس حق سے محروم ہو جانا حلال کو حرام کر لینے کے مترادف ہے۔

❸ ایسی شرطیں تقاضاءِ عقد کے خلاف ہیں۔[1]

❹ ایک خاتون جن سے شوہر نے مکان دینے کا وعدہ کیا تھا، جب ان کی بابت حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے دریافت کیا گیا تو فرمایا: اللہ کی شرط بیوی کی شرط سے مقدم ہے۔ "شرط اللّٰه قبل شرطھا."[2]

مثبتین اور ان کے دلائل

جن حضرات کے نزدیک ایسی شرطیں معتبر ہیں اور شوہر پر ان کو پورا کرنا واجب ہے، ان کی فہرست بھی خاصی طویل ہے۔ صحابہ میں حضرت عمر[3] اور عمرو بن عاص[4] رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا یہ نقطۂ نظر تھا، بعد کے اہل علم میں قاضی شریح، ابو الشعثاء[5] حضرت عمر بن عبد العزیز[6] اسحاق[7] اوزاعی، ابن شبرمہ[8] رحمہم اللہ تعالیٰ کا یہی قول ہے۔ علامہ بغوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف بھی اس کی نسبت کی ہے۔[9] اکثر محدثین کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے "ترجمۃ الباب" میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس قول کا ایک ٹکڑا نقل کیا ہے جو اس قسم کی شرطوں کے معتبر ہونے کی بابت ہے[10] اس سے صاف ظاہر ہے کہ وہ اسی گروہ کے ساتھ ہیں۔ یہی حال امام ابوداؤد رحمہ اللہ تعالیٰ کا ہے[11] ائمہ مجتہدین میں یہی رائے امام احمد بن حنبل کی ہے۔[12]

ان حضرات کے دلائل اس طرح ہیں:

---

[1] شرح مھذب: ۲۵/۱۶ فقه السنة: ۵۲/۲ المسید سابق [2] مصنف ابن ابی شیبة: ۲۰۰/۴

[3] مصنف عبدالرزاق: ۲۲۷/۶ [4] مصنف عبدالرزاق: ۲۲۸/۶

[5] مصنف عبدالرزاق: ۲۲۴/۶ اور اس کے بعد باب الشروط فی النکاح

[6] مصنف ابن ابی شیبة: ۲۰۰/۴ [7] ترمذی: ۲۱٤/۱ باب الشرط عندالنکاح [8] بدایة المجتھد: ۵۹/۲

[9] شرح السنة: ۵٤/۹ [10] بخاری باب الشروط فی النکاح

[11] ابو داؤد مع عون المعبود باب فی الرجل یشترط لھا دارا: ۱۷۶/۶ [12] المغنی: ۷۱/۷

❶ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿ یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ ﴾

ترجمہ: ''اے ایمان والو! وعدوں کو پورا کرو۔''

ابوبکر جصاص رازی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذیل میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما، مجاہد، ابن جریج، ابوعبیدہ رحمہم اللہ تعالیٰ اور متعدد لوگوں سے نقل کیا ہے کہ: ''عقود'' سے مراد ''عہود'' یعنی معاہدات اور وعدے ہیں۔[1] ظاہر ہے کہ نکاح کے وقت طے پانے والی جائز شرطیں بھی ''عہد'' کے قبیل سے ہیں۔ خود جصاص رحمہ اللہ تعالیٰ نے آگے چل کر لکھا ہے:

''وکذلك كلّ شرط شرطه انسان على نفسه في شئ يعمله في المستقبل فهو عقد''۔[2]

ترجمہ: ''مستقبل میں کیے جانے والے افعال کی بابت اپنے آپ پر انسان جو بھی شرط عائد کرلے وہ ''عقد'' ہے۔''

پھر آگے اس بات پر روشنی ڈالتے ہوئے کہ اس آیت کا تقاضا کیا ہے؟ فرماتے ہیں:

''وهو عموم في ايجاب الوفاء بجميع ما يشترط الانسان على نفسه مالم تقم دلالة تخصصه''۔[3]

ترجمہ: انسان اپنے آپ پر جو شرطیں منظور کرلے، یہ آیت ان تمام کی بابت ایفاء اور تکمیل کو واجب قرار دیتی ہے، سوائے اس کے کہ کوئی ایسی دلیل موجود ہو جو اس میں تخصیص کا تقاضا کرتی ہو۔''

اسی طرح کا مضمون قرآن مجید نے دوسری جگہ اس طرح ارشاد فرمایا ہے:

﴿ وَاَوْفُوْا بِعَهْدِ اللّٰه ﴾[4]

ترجمہ: ''اور اللہ کے عہد کو پورا کرو۔''

مفسر قرطبی رحمہ اللہ تعالیٰ اس کے ذیل میں لکھتے ہیں:

''لفظ عام لجميع مايعقد باللسان ويلتزمه الانسان من بيع أو صلة أو مواثقة في أمر موافق للديانة.''[5]

ترجمہ: ''عقد ان تمام باتوں کو عام ہے جو زبان سے طے کی جائے اور جسے انسان اپنے اوپر لازم

---

[1] احكام القرآن: ۳/۲۸٤، ۲۸۳ [2] احكام القرآن: ۳/۲۸۵ [3] احكام القرآن: ۳/۲۸٦

[4] النحل ۹۱ [5] الجامع لا حكام القرآن: ۱۰/۱٦۹

کرلے، خرید وفروخت ہو یا صلہ رحمی یا کسی بھی ایسے معاملہ میں معاہدہ جو دین کے موافق ہو۔"

❷ حضرت عقبہ بن عامر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے مروی ہے کہ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے فرمایا:

"أحق ماأ وفيتم من الشروط أن توفوابه مااستحللتم به الفروج"

تَرجَمہ: "سب سے زیادہ قابل ایفاء شرطیں وہ ہیں جن کے ذریعہ تم عصمتوں کو حلال کرتے ہو۔"[۱]

عام طور پر محدثین نے اس سے اسی قسم کی شرطیں سمجھی ہیں۔ بخاری وابوداؤد کا نقطہ نظر گزر چکا ہے۔ ابن ابی شیبہ نے پہلے وہ روایات وآثار نقل کیے ہیں جن سے شرطوں کا معتبر ہونا معلوم ہوتا ہے اور سب سے پہلے حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کا یہ اثر ذکر کیا ہے، پھر ان کا ذکر کیا ہے جو ایسی شرطوں کو نامعتبر تصور کرتے ہیں اور ابتداء حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے قول سے کی ہے اور حضرت عقبہ بن عامر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کی اس روایت کو پہلے گروہ کے ساتھ ذکر کیا ہے۔[۲]

❸ عبدالرحمٰن بن غنم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کہتے ہیں کہ میں حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کی خدمت میں حاضر تھا، حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے پاس ایک مقدمہ آیا، جس میں شوہر بیوی کے درمیان یہ شرط طے شدہ تھی کہ شوہر اس کو اس کے میکہ ہی میں رکھے گا (أن لا يخر جها من دارها) حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے فرمایا کہ شرط پوری کی جائے۔ اس کے شوہر نے کہا کہ اگر اس طرح کا فیصلہ ہو تو عورت جب بھی شوہر سے علیحدہ ہونا چاہے گی علیحدہ ہو جائے گی۔ حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے فرمایا:

"المسلمون عند مشار طهم عند مقاطع حدود هم"[۳]

ابن ابی شیبہ نے اس کو مختصراً[۴] بخاری نے تعلیقاً نقل کیا ہے۔[۵]

❹ یہی رائے متعدد صحابہ یعنی حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے علاوہ سعد بن ابی وقاص، معاویہ اور عمرو بن عاص رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ کی بھی ہے۔[۶] نیز حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کا فیصلہ اس وقت ہوا ہے جب صحابہ کی بڑی تعداد مدینہ میں فروکش تھی اور کسی کا اس فیصلہ میں اختلاف کرنا منقول نہیں ہے۔

❺ یہ ایسی شرطیں ہیں جو مقاصد نکاح میں تو مانع نہیں ہیں اور اس سے ایک جائز مقصد ومنفعت متعلق ہے۔ جیسے مہر کی زیادتی یا اپنے ملک کے بجائے کسی اور ملک میں مہر کی تعیین، تو انہیں امور کی طرح ان شرطوں کو بھی لازم ہونا چاہیے۔[۷]

---

[۱] بخاری مع الفتح: ۴۵۵/۹، مسلم: ۴۵۵/۱، ابوداؤد: ۲۹۱/۱، نسائی: ۷۸/۲، ابن ماجة: ۴۰/۱ الفاظ بخاری کے ہیں۔

[۲] مصنف: ۱۹۹/۴، ۲۲۰ [۳] مصنف عبدالرزاق: ۲۲۷/۲ [۴] مصنف: ۲۰۰/۴ [۵] بخاری مع الفتح: ۲۱۷/۹

[۶] المغنی: ۷۱/۷ [۷] المغنی: ۷۱/۷

فریقین کے دلائل پر ایک نظر

ہر چند کہ فریقین نے اپنے موقف پر ان مختلف دلائل سے استدلال کیا ہے، لیکن اصل استدلال دونوں ہی فریقوں کا حدیث نبوی ﷺ ہے۔ ائمہ ثلاثہ نے اس حدیث کے عموم کو ملحوظ رکھا ہے کہ:

"کل شرط لیس فی کتاب اللّٰہ فھو باطل ولو کان مائة شرط."

ترجمہ: "جو شرط کتاب اللہ میں نہ ہو وہ باطل ہے، گو وہ سو شرطیں ہوں۔"[1]

اور حنابلہ نے نکاح سے متعلق اس خصوصی ارشاد کو پیش نظر رکھا ہے کہ:

"احق الشروط أن یوفی به مااستحللتم به الفروج"[2]

ترجمہ: "سب سے بڑھ کر وہ شرط قابل ایفاء ہے جس کے ذریعہ تم عصمت حلال کرتے ہو۔"

حافظ ابن رشد رحمہ اللہ تعالیٰ بلند پایہ مالکی فقہاء میں ہیں اور منصف مزاج بھی ہیں، مگر ان کا رجحان حنابلہ کی طرف ہے۔ فرماتے ہیں:

"والحدیثان صحیحان أخرجھما البخاری ومسلم الا أن المشھور عند الأ صولیین القضاء بالخصوص علی العموم وھو لزوم الشروط وھو ظاھر ماوقع فی "العتبیة" وان کان المشھور خلاف ذلك."[3]

ترجمہ: "دونوں حدیثیں صحیح ہیں، جن کی بخاری و مسلم نے تخریج کی ہے، لیکن علماء اصول کے نزدیک یہ بات معروف ہے کہ خاص کے ذریعہ عام کی تخصیص کی جائے گی اور زیر بحث مسئلہ میں خصوص یہی ہے کہ شرط کی تکمیل لازمی ہو "عتبیہ" (فقہ مالکی کی ایک اہم کتاب) میں جو کہا گیا ہے، اس سے بھی یہی ظاہر ہے، گو قول مشہور اس کے خلاف ہے۔"

موجودہ دور کے اہل تحقیق علماء میں متعدد لوگ ہیں جو اس مسئلہ میں حنابلہ کے نقطۂ نظر کے مؤید ہیں۔ ان میں شیخ مصطفیٰ احمد الزرقاء[4] شیخ سیّد سابق[5] اور ڈاکٹر وہبہ زحیلی[6] خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔ شام کے موجودہ عائلی قوانین میں بھی اسی پر عمل ہے اور یاد آتا ہے کہ ۱۹۷۵ء میں مصر کی پارلیمنٹ نے بھی علماء ازہر کی تائید سے اس قسم کا قانون بنایا تھا، جو اس وقت ہندوستان میں موضوع بحث بن گیا تھا۔

واقعہ ہے کہ شرائط و معاہدات کے معاملہ میں اسلام کے عمومی مزاج و مذاق، خصوصیت سے نکاح کے بارے میں طے شدہ شرائط کی ایفاء و پابندی کی ہدایت پھر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا بحیثیت خلیفہ فیصلہ اور بظاہر اس پر

[1] بخاری: ۴۵/۱ باب التقاضی والملازمة فی المسجد [2] بخاری: ۳۷۶/۱ وغیرہ [3] بدایة المجتھد: ۵۹/۲
[4] المدخل الفقھی العام: ۴۸۲/۱ [5] فقه السنة [6] الفقه الاسلامی وأدلته: ۶۰/۷

صحابہ کا سکوت نیز اسی قسم کا قاضی شریح کا فیصلہ اور متعدد صحابہ کا اس رائے سے اتفاق وہ امور ہیں جن سے حنابلہ کا مسلک نسبتہً زیادہ قوی معلوم ہوتا ہے۔ حدیث میں نکاح کے وقت متعینہ شرطوں کو وفا کرنے کا جو حکم دیا گیا ہے، جمہور کا خیال ہے کہ اس سے کوئی اضافی شرط مراد نہیں ہے، بلکہ نکاح کی بناء پر عائد ہونے والے فرائض وواجبات کی تاکید مقصود ہے؛ لیکن حدیث کے الفاظ میں بظاہر اس پر کوئی دلیل نہیں ہے اور نہ کتب حدیث میں اس کا کوئی ایسا پس منظر ہی منقول ہے جس کی وجہ سے اس کی یہ مراد متعین کی جاسکے؛ چنانچہ ائمہ ثلاثہ کے مقلدین میں سے بھی جن لوگوں نے معروضی انداز پر اس حدیث میں غور کیا ہے، انہوں نے حنابلہ کے نقطۂ نظر کو حدیث سے زیادہ قریب محسوس کیا ہے۔ ابن رشد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی صراحت اوپر مذکور ہو چکی ہے۔ شوافع میں ابن دقیق العید رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا جو پایہ علمی ہے، اس سے حدیث وفقہ کے کوچہ کا کون رہ گزر نا واقف ہوگا؟ انہوں نے جمہور کی طرف سے حدیث کی اس تشریح پر بے اطمینانی کا اظہار کیا ہے۔ حافظ ابن حجر رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کہتے ہیں:

"قد استشكل ابن دقيق العيد حمل الحديث على الشروط التى هى من مقتضيات النكاح قال تلك الأ مور لاتؤثر الشروط فى ايجابها فلا تشتد الحاجة الى تعليق الحكم باشتر اطها وسياق الحديث يقتضى خلاف ذلك لان لفظ "أحق الشروط" يقتضى أن يكون بعض الشروط يقتضى الوفاء بهاوبعضها أشد اقتضاء والشروط هى من مقتضى العقد مستوية فى وجوب الوفاء بها."[1]

تَرجَمہ: "جو شرطیں خود ہی مقتضیات عقد میں سے ہیں، انہیں کو اس حدیث کا مصداق قرار دینے پر ابن دقیق العید کو اشکال ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب ان امور کے واجب قرار دیئے جانے میں ان شرطوں کو لگانا مؤثر نہیں ہے تو پھر ان شرطوں کے لگانے پر حکم کو متعلق کرنے کی کوئی حاجت نہیں، حدیث کا سیاق بھی اس سے مختلف بات کا متقاضی ہے، کیوں کہ "احق الشروط" کی تعبیر ظاہر کرتی ہے کہ بعض شرطیں قابل ایفاء ہیں اور بعض زیادہ قابل ایفاء ہیں اور جو شرطیں واجبات عقد میں سے ہیں وہ لازم الایفاء ہونے میں برابر ہیں۔"

"كل شرط ليس فى كتاب الله فهو باطل" (کتاب اللہ میں جو شرط نہ ہو وہ باطل ہے) سے کس قسم کی شرطیں مراد ہیں؟ ان کا کچھ اندازہ اس واقعہ سے لگایا جاسکتا ہے، جس کے پس منظر میں آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کا یہ ارشاد منقول ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ حضرت بریرہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہَا نامی ایک باندی حضرت عائشہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہَا کی

[1] فتح البارى: ۲۱۸/۹

خدمت میں حاضر ہوئیں، ان کے مالکان نے ان کو مکاتب بنا دیا تھا۔ (مکاتب سے مراد ایسا غلام یا باندی ہے جس سے مالک نے کہہ دیا ہو کہ تم اتنی رقم ادا کر دو تو تم آزاد ہو جاؤ گے۔ آزاد شدہ غلام اور باندی پر آزاد کرنے والوں کو حق ولاء حاصل ہوتا ہے)۔ انہوں نے ام المؤمنین سے درخواست کی کہ بدل کتابت کی ادائیگی میں ان کی مدد کی جائے۔ ام المؤمنین رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہَا نے فرمایا کہ اس کے بجائے میں چاہوں گی کہ تم کو تمہارے مالکان سے خرید لوں اور خود آزاد کر لوں، اس طرح تمہارا ولاء مجھے حاصل ہو۔ مالکان نے کہا کہ ہم فروخت تو کر دیں اور ام المؤمنین آزاد کر لیں، مگر حق ولاء ہمارے لیے محفوظ رہے گا۔ ظاہر ہے ان کی یہ بات شریعت کی روح کے خلاف تھی۔ شریعت میں ''نسب'' کی طرح ''ولاء'' کو بھی ایک فطری علاقہ اور ناقابل تبدیل حق قرار دیا گیا ہے۔ جیسے زید کا بیٹا معاہدہ کے ذریعہ سے عمر کا بیٹا نہیں بن سکتا، اسی طرح جس کو زید نے آزاد کیا وہ کسی معاہدہ اور شرط کی بناء پر عمر کا مولی نہیں ہوسکتا۔ ان کے اس نامعقول مطالبہ اور شرط پر آپ ﷺ نے برہمی ظاہر فرمائی اور ارشاد ہوا:

''مابال أقوام يشترطون شروطا ليس فی كتاب الله من اشترط شرطاً ليس فی كتاب الله فليس له وان اشترط مأة مرة.''[1]

تَرْجَمَہ: ''کچھ لوگوں کا کیا حال ہے کہ وہ ایسی شرطیں لگاتے ہیں جو کتاب اللہ میں نہیں ہیں۔ جو شخص ایسی شرط لگائے کہ وہ کتاب اللہ میں موجود نہ ہو اس کا اعتبار نہیں، گو ایک سو شرطیں لگا دے۔''

اس واقعاتی پس منظر سے صاف ظاہر ہے ''ليس فی كتاب الله'' سے ایسی شرط مراد ہے جو شرعاً اس معاملہ کی روح و مقصد اور بنیادی مزاج ہی کے مغائر ہو۔ جیسے نکاح میں زن و شو میں سے کسی ایک سے جنسی تعلقات میں تعاون سے انکار کی شرط، شوہر کی جانب سے نفقہ نہ دینے کی شرط، مہر کے انکار کی شرط، کہ یہ سب نکاح کے اساسی واجبات میں سے ہیں، ایک نکاح کے بعد دوسرا نکاح یا عورت کی جائے سکونت کا مسئلہ نکاح کے لوازم میں سے نہیں ہے۔

اس قسم کی شرطوں کو ''تحریم حلال'' سے بھی تعبیر کرنا دشوار ہے۔ حلال سے بھی ایسے مباحات مراد ہیں جو عقد کے لوازم میں ہوں۔ جیسے: وطی کا حق شوہر یا بیوی کو مباح ہی ہے، فریق دوم کے مطالبہ کے بغیر واجب نہیں۔ یہی حال عورت کے حق نفقہ کا ہے۔ رہ گئے وہ حقوق جو معاملہ کے لوازم میں نہ ہوں اور مباحات کے قبیل سے ہوں، ان میں کسی فریق کا بذریعہ معاہدہ اپنے حق سے دستبردار ہو جانا تحریم حلال نہیں۔ غور کیجئے کہ طلاق اصولی طور پر مرد کا حق ہے اور وہ تنہا اس کے استعمال کرنے کا حق رکھتا ہے، بیوی اپنے طور پر علاحدگی کا فیصلہ نہیں کرسکتی؛ لیکن

[1] بخاری: ۶۵/۱ باب ذاكر البيع والشراء على المنبر فی المسجد.

فقہاء نے ''تفویض طلاق'' کی صورت میں اس کی گنجائش رکھی ہے کہ وہ اپنے اختیار میں بیوی کو بھی شریک کرلے۔

''تحریم حلال'' کے اس مفہوم کو اس پس منظر میں بھی دیکھا جاسکتا ہے کہ حضرت عمر رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ نے نکاح میں اس طرح کی شرطوں کو معتبر اور واجب الایفاء قرار دیا ہے اور یہی حضرت عمر رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ ہیں جنہوں نے اسلام کے قانونِ عدل کی بابت حضرت ابوموسیٰ اشعری رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ کے نام اپنے مکتوب میں تحریر فرمایا ہے:

"الصلح جائزبين المسلمين الا صلحا أحل حراما أو حرم حلالا."[1]

تَرجَمَہ: ''مسلمانوں کے درمیان صلح جائز ہے، سوائے ایسی صلح کے جو کسی حرام کو حلال یا حلال کو حرام کرنے کا باعث بنے۔''

اس سے صاف ظاہر ہے کہ حضرت عمر رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ اس بات سے بے خبر تھے اور نہ غافل، کہ تحلیل حرام اور تحریم حلال پر مبنی صلح ومعاہدہ جائز نہیں، لیکن وہ اس طرح کی شرائط کو تحریم حلال کا مصداق ہی نہ جانتے تھے۔

حقیقت یہ ہے کہ اس قسم کی شرطوں کا مقصد معاملہ کے کمزور فریق کا اپنے لیے تحفظ حاصل کرلینا ہوتا ہے۔ خرید وفروخت کے معاملہ میں رہن اور کفالت کی گنجائش رکھی گئی ہے۔ بقول ابن قدامہ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى کے یہ بھی اسی قسم کی شرطوں میں ہے۔[2] معاملات دراصل معاہدات پر مبنی ہیں اور جو معاہدہ ہو اس پر فریقین کا عمل کرنا واجب ہے؛ سوائے اس کے کہ اس سے شریعت کے کسی صریح حکم کی خلاف ورزی ہوتی ہو۔ شریعت کے مزاج ومذاق کے رمز شناس خاص شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى فرماتے ہیں:

"الأصل في العقو د رضى المتعاقدين ونتيجتها هو ما أوجباه على انفسهما بالتعاقد."[3]

تَرجَمَہ: ''معاملات میں اصل فریقین کی رضامندی ہے اور اس کا ثمرہ ونتیجہ اس چیز کا واجب ہونا ہے جو معاملہ کے ذریعہ دونوں نے اپنے اوپر واجب کیا ہے۔''

یہ تو اس مسئلہ سے متعلق ایک فقہی اور استدلالی بحث تھی اور اس پر بہت بحث ونظر کی گنجائش ہوسکتی ہے، لیکن اصل قابل فکر بات یہ ہے کہ ہندوستان میں جہالت وناخواندگی، احکام شریعت سے ناآگہی، ہمارے سماج کی اسلامی مزاج ومذاق سے محرومی اور دوسری ہم وطن اقوام کے ساتھ رہنے کی وجہ سے ان کی بعض اقدار سے تاثر ایسی حقیقتیں ہیں، جن کا اعتراف نہ کرنا ریت میں منہ چھپانے کے مترادف ہوگا؛ حالانکہ مسلمانوں میں تعدداز

---

[1] ابوداؤد عن أبي هريرة، الترمذي وابن ماجة عن عمروبن عوف. نصب الراية: ١١٢/٤ كتاب الصلح

[2] المغني: ٧١/٧ [3] فتاویٰ ابن تيميه: ٢٣٩/٣

دواج کا رواج ہندوستان میں خود ہندوؤں سے بھی کم ہے، اسی طرح طلاق کا استعمال بھی باوجود بہت سے سماجی مفاسد کے غالباً اب بھی مسلم سماج میں بہت نہیں، لیکن اس طرح کے جتنے واقعات سامنے آتے ہیں، اگر ان کا سروے کیا جائے، تو شاید اس کا نتیجہ یہی نکلے کہ ۸۰ فیصد طلاق کے واقعات بے جا ہوتے ہیں اور اسی تناسب سے دوسرا نکاح کسی سنجیدہ و متین فیصلہ کے تحت نہیں، بلکہ وقتی ردعمل کے تحت کیا جاتا ہے اور دوسرے نکاح کے لیے سہارا تو شریعت کا لیا جاتا ہے، لیکن اس کے بعد اسلام کے اصولِ عدل کا کوئی لحاظ نہیں رکھا جاتا۔ اس سے ہمارے سماجی ڈھانچہ کو جو نقصان پہنچتا ہے، وہ تو اپنی جگہ، دوسری اقوام کے درمیان جو جگ ہنسائی ہوتی ہے اور شریعت مطہرہ پر جو چوٹیں کسی جاتی ہیں ان کا باعث بھی بالواسطہ ہم بنتے ہیں۔

ان اوقات میں دل چاہتا ہے کہ ایسے خدانا ترسوں اور عاقبت نااندیشوں کے لیے ہم درّۂ فاروقی کا نظم نہیں کرسکتے تو کم سے کم ممکن حد تک کوئی ایسی قید و بند شریعت کے دائرہ میں رہتے ہوئے لگائیں کہ اس قسم کی مظلوم عورتوں کے لیے کوئی راہِ نجات نکل آئے اور ایک حد تک ہم اس مسئلہ میں امام احمد بن حنبل رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نقطۂ نظر سے فائدہ اٹھا کر اس ضرورت کو پورا کرسکتے ہیں۔ فقہ حنبلی میں یہ گنجائش رکھی گئی ہے کہ اگر عورت نکاح کے وقت یہ شرط لگادے کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہیں کرے گا، پھر بھی دوسرا عقد کرلے تو وہ اپنا نکاح فسخ کراسکتی ہے۔[1] ازراہِ احتیاط اس میں شرط کو مزید مقید کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً یہ کہ جب تک دار القضاء طبی اور معاشی اعتبار سے اس شخص کو دوسرے نکاح کے حقوق ادا کرنے کے لائق اور دوسرے نکاح کا واقعی ضرورت مند تصور نہ کرے، اس وقت تک وہ دوسرا نکاح نہیں کرسکے وغیرہ؛ حالانکہ راقم الحروف کا خیال ہے کہ تقلید ایک ضرورت ہے اور فی زمانہ ہوس اور نفسیات کو لگام دینے کے لیے تقلید شخصی ''سفینۂ نجات'' کا درجہ رکھتی ہے، لیکن ایسے حساس مسائل میں فقہ کی مکتبی پابندیوں سے کسی قدر پرے اٹھ کر احکام شریعت کے وسیع تر تناظر میں غور وفکر کی ضرورت ہے، تاکہ ہم اس ملک میں قانونِ شریعت کا تحفظ کرسکیں۔

''هذا ماعندی وما أريد الا الا صلاح. والله من وراء القصد''

تفویض طلاق کا مسئلہ

جواب سوال نمبر (۲)

عورت کو حق طلاق سپرد کرنا فقہ کی اصطلاح میں ''تفویض طلاق'' کہلاتا ہے۔ شرعاً اس بات کی بھی گنجائش ہے کہ شوہر کسی اور شخص سے کہے کہ وہ اس کی بیوی کو طلاق دیدے؛ لیکن فرق یہ ہے کہ پہلی صورت ''تملیک

[1] المغنی: ۷/۷۱

طلاق" کی ہے اور دوسری صورت "توکیل طلاق" کی، پہلی صورت میں شوہر رجوع نہیں کرسکتا اور دوسری صورت میں رجوع کرسکتا ہے۔ شوہر دیا ہوا حق واپس نہیں لے سکتا، اس بارے میں علامہ کاسانی فرماتے ہیں:

"انّه لازم من جانب الزوج حتی لا یملك الرجوع عنه ولانهی المرأة عما جعل الیها ولا فسخ ذلك لأ نه ملکها الطلاق ومن ملك غیرهٗ شیئا زالت ولا یته من الملك ولا یملك ابطاله بالرجوع والنهی والفسخ."[1]

دوسری صورت

دوسری صورت کہ ایجاب وقبول ہی میں تفویض طلاق کردیا جائے درست ہے، البتہ ضروری ہے کہ ایجاب عورت کی طرف تفویض طلاق سے مشروط ہو اور مرد اس کو قبول کرلے۔ اگر مرد کی طرف سے ایجاب ہو اور وہ ایجاب کے ساتھ تفویض طلاق کرے اور عورت قبول کرے، تو اس کا اعتبار نہیں۔ خلاصۃ الفتاویٰ میں ہے:

"وعلی هذا لو تزوّج امرأة علی أنها طالق أو علی أن أمرها بیدها ماتطلق نفسها کلما ترید لایقع الطلاق ولا یصیر الامر بیدها ولو بدأت المراة فقالت زوجت نفسی منك علی أنی طالق أو علی أن أمری بیدی أطلق نفسی کلما أرید فقال الزوج قبلت، وقع الطلاق وصار الامر بیدها."[2]

ترجمہ: "اسی پر یہ مسئلہ ہے کہ اگر عورت سے اس شرط پر نکاح کرے کہ اس پر طلاق واقع ہوجائے یا اس شرط پر کہ اسے طلاق کا اختیار حاصل ہو جب بھی چاہے اپنے اوپر طلاق واقع کرلے، تو طلاق واقع نہیں ہوگی اور اختیار عورت کو حاصل نہ ہوگا؛ ہاں اگر ابتداء عورت کی طرف سے ہوئی اور اس نے کہا کہ میں نے اس شرط پر نکاح کیا کہ مجھ پر طلاق واقع ہوجائے یا یہ کہ مجھے اختیار حاصل ہوگا کہ جب چاہوں اپنے آپ پر طلاق واقع کرلوں اور شوہر نے کہا میں نے قبول کیا تو طلاق واقع ہوجائے گی اور اختیار بیوی کو حاصل ہوجائے گا۔"

خلاصہ ہی کے حوالہ سے اس کو ابن نجیم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے[3] اور ابن نجیم کے حوالہ سے علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے بھی اس کو نقل کیا ہے[4] فتاویٰ بزازیہ میں بھی تفویض طلاق کی اس صورت کو کسی قدر قیود وحدود کی پابندی کے ساتھ اس طرح ذکر کیا گیا ہے:

"اذا خافت المرأة أنه اذاتزوجها لا یجعل الأمر بیدها بعد التزوج تقول زوجت

---

[1] بدائع الصنائع: ۱۱۳/۳ [2] خلاصة الفتاوی: ۲۹/۲ [3] البحر الرائق: ۳۱۸/۳ [4] ردالمحتار: ۴۸۵

نفسي منك بكذا على أن أمري بيدي، اطلق نفسي منك بائنا متى شئت كلما ضربتني بغير جناية أو تزوجت على أخرى أو اشتريت أو غبت عني سنة." [1]

ترجمہ: "عورت کو اندیشہ ہو کہ نکاح کے بعد شوہر اس کو طلاق نہیں سونپے گا تو اسے یوں کہنا چاہیے: میں نے تم سے اتنے مہر کے عوض اس شرط پر نکاح کیا کہ اختیار طلاق مجھے حاصل ہوگا، جب بھی تم مجھ کو بے قصور مارو یا میری موجودگی میں دوسرا نکاح کرلو یا باندی لاؤ یا مجھ سے ایک سال تک غائب رہو، ایسی صورت میں جب چاہوں گی اپنے اوپر طلاقِ بائن واقع کرلوں گی۔"

یہ شوہر کی جانب سے لازم ہے؛ چنانچہ وہ اس سے رجوع کرنے اور عورت کو دیئے گئے حق سے باز رکھنے یا اس کو ختم کرنے کا اختیار نہیں رکھتا ہے، کیوں کہ اس نے عورت کو طلاق کا مالک بنا دیا ہے اور جو کسی چیز کا دوسرے کو مالک بنادے اب اس مملوکہ شئ سے اس کا حق تصرف ختم ہو چکا ہے، لہٰذا وہ رجوع کر کے، منع کر کے اور فسخ کر کے اس کے اس حق کو باطل کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔

بیوی کو تفویض طلاق

تفویض طلاق کی پہلی صورت کہ نکاح سے پہلے ہی تفویض پر معاہدہ طے ہو جائے اور کابین نامہ پر فریقین کے دستخط ہو جائیں، بھی درست ہے۔ ایسی صورت میں ضروری ہے کہ تفویض میں نکاح کرنے کی شرط ذکر کردی جائے؛ مثلاً یوں کہے "اگر میں نے تم سے نکاح کیا اور فلاں فلاں بات میری طرف سے پائی گئی تو تم کو اپنے آپ پر طلاق بائن واقع کرنے کا حق حاصل ہوگا۔" چنانچہ ہدایہ میں ہے:

"طلاق کی نسبت عورت کی طرف درست نہیں، سوائے اس کے کہ مشروط طلاق دینے والا اس پر ملکیت نکاح رکھتا ہو یا ملکیت نکاح ہی کی طرف نسبت کرے، اس لیے کہ جزا کا ظاہر ہونا ضروری ہے، تاکہ یہ چیزیں عورت کے لیے باعث خوف ہوسکیں اور یمین کا معنی متحقق ہو سکے جو قوت وظہور ہے اور یہ انہیں دو میں سے ایک طریقہ سے ہوسکتا ہے، کیوں کہ سبب ملکیت کی طرف نسبت پائے جانے کے وقت خود اس کا پایا جانا ظاہر ہے۔"

پس جیسے مشروط طلاق کے لیے نکاح کی طرف نسبت ضروری ہے، ورنہ کلام غیر مؤثر ہوگا، اسی طرح تفویض طلاق کے لیے بھی ضروری ہے کہ وہ نکاح کے ساتھ مشروط ہو۔ قبل نکاح، نکاح پر مشروط تفویضِ طلاق کا بعد از نکاح مؤثر ہونا علامہ عبدالرشید طاہر بخاری کی اس عبارت سے بھی اخذ کیا جاسکتا ہے:

"ولو قال الزوج تزوجتك على أنك طالق بعد التزوج أو على أن أمرك بيدك

---

[1] فتاوى بزازية: ٣٣٤/٤

بعد التزوج فقبلت المرأة صار الأ مربيدها.‘‘[1]

ترجمہ: ’’اگر شوہر نے کہا: میں نے تجھ سے اس شرط پر نکاح کیا کہ شادی کے بعد تم پر طلاق واقع ہوجائے یا یہ کہ نکاح کے بعد اختیار تمہارے ہاتھ میں ہوگا اور عورت قبول کرلے، تو عورت کو اختیار حاصل ہوجائے گا۔‘‘

تیسری صورت

تیسری صورت کہ نکاح کہ بعد طرفین تفویض طلاق کے معاہدہ نامہ پر دستخط کردیں جائز ہے، چاہے اس معاہدہ میں شوہر کی طرف سے پہل ہو یا بیوی کی طرف سے؛ دونوں ہی صورتیں درست ہیں۔ یوں تو نکاح کے وقت ہی تفویض طلاق کے موضوع پر گفتگو سماج کے موجودہ مزاج کے تحت گراں محسوس ہوگی، لیکن اگر اس طرح نکاح نامے طبع کرالیے جائیں اور مطبوعہ فارم پر کرکے ہی عقد کا رواج ہوجائے، جیسا کہ دکن کے علاقہ میں مروج ہے اور اس فارم میں پہلے سے اس طرح تحریر موجود ہو تو لوگ بتدریج اس کے عادی ہوجائیں گے اور اس طرح نکاح کا ریکارڈ بھی محفوظ رہے گا، جس کی وجہ سے ثبوت نکاح، ثبوت نسب اور مقدار مہر وغیرہ کی بابت کم سے کم نزاع پیدا ہوگا۔

تفویض طلاق کی ان دونوں صورتوں میں شرائط نامہ کی تحریر میں ایسے الفاظ کا استعمال کرنا ہوگا جو تفویض میں عموم کو بتاتا ہو۔ مثلاً یہ کہ ’’میں اپنی زوجہ فلاں بنت فلاں کو اختیار دیتا ہوں کہ متذکرہ بالا شرائط میں سے کسی کی عدم تکمیل جب بھی دار القضاء میں ثابت ہوجائے تو وہ اپنے آپ پر طلاق بائن واقع کرلے۔‘‘ یہ ’’جب بھی‘‘ کا لفظ عربی زبان کے ’’متی‘‘ کا ہم معنی ہے اور ایسے الفاظ شرط کے ساتھ تفویض طلاق میں عورت حین نکاح اپنے حق کو استعمال کرنے کی مجاز ہوتی ہے۔ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے الفاظ میں:

’’فإن أطلق الوقت بأن قال أمرك بيدك اذا شئت أو متى شئت أو حيث شئت فلها الخيار فى المجلس وغير المجلس ولا يتقيد بالمجلس حتى لو رد الأمر لم يكن ردا.‘‘[2]

ترجمہ: ’’اگر وقت کو مطلق رکھا اور یوں کہا: تم جب چاہو یا جہاں چاہو تمہارا معاملہ تمہارے اختیار میں ہوگا، تو اس مجلس میں بھی اختیار حاصل رہے گا اور اس کے بعد بھی، مجلس کے ساتھ اس کا اختیار مقید نہیں رہے گا۔ یہاں تک کہ اگر وہ خود اختیار کو رد بھی کردے تو رد نہیں ہوگا۔‘‘

---

[1] خلاصة الفتاوى: ۲/۲۹ [2] بدائع الصنائع: ۳/۱۱۵

تفویض طلاق میں طلاق بائن کی صراحت بھی ضروری ہے، تین طلاق کا ذکر ہرگز مناسب نہیں، کہ خلاف سنت اور معصیت ہے، مطلق طلاق کافی نہیں کہ اس سے طلاقِ رجعی واقع ہوگی اور مرد کو یک طرفہ رجوع کا حق باقی رہے گا، تو یہ ایک ہاتھ سے عورت کو پروانۂ خلاصی دینے اور دوسرے ہاتھ سے واپس لے لینے کے مترادف ہوگا۔

چوں کہ طلاق ایک نازک مسئلہ ہے اور عورتوں کے لیے اس کا بے قید اختیار دے دینا کسی طرح مناسب معلوم نہیں ہوتا، مردوں ہی کی طرف سے طلاق کے بے جا استعمال نے جب یہ کچھ ستم ڈھایا ہوا ہے، تو عورتوں کو اس کی بے قید اجازت کیا کچھ مفاسد پیدا نہیں کرے گی؟ اس لیے ضروری محسوس ہوتا ہے کہ تفویض طلاق مرد کی طرف سے ظلم وزیادتی اور دارالقضاء یا کچھ صالحین کی طرف سے حق مفوضہ کے استعمال کی اجازت سے مشروط کر دیا جائے۔

اگر متعدد اشخاص کی اجازت اور رضا مندی سے طلاق کو مشروط کر دیا جائے، تو ان کی رضامندی اور عورت کے پیش کئے ہوئے عذر کی معقولیت سے اتفاق کر لینے کے بعد ہی وہ اپنے آپ پر طلاق واقع کر سکتی ہے۔ چنانچہ فتاویٰ قاضی خاں میں ہے:

”رجل جعل أمر امرأته بيد رجلين لا ينفرد أحدهما بالطلاق“[1]

ترجمہ: ”کوئی شخص اپنی بیوی کے معاملہ کو دو اشخاص کے اختیار میں کر دے تو دونوں میں سے ایک کو تنہا طلاق واقع کرنے کا حق حاصل نہیں ہوگا۔“

دارالقضاء کو تفویض

خیال ہوتا ہے کہ تفویض طلاق کی ایسی صورت اختیار کرنی بہتر ہے جس میں حق طلاق دارالقضاء یا محکمہ شرعیہ کو دیا گیا ہو۔ بیوی کے علاوہ دوسروں کو طلاق کا اختیار دینا بنیادی طور پر تو ”توکیل“ ہے اور وکالت کبھی بھی واپس لی جاسکتی ہے، لیکن اگر کسی تیسرے شخص کی چاہت ومشیت پر طلاق کے استعمال کو موقوف کر دیا جائے تو ”توکیل“ کے بجائے ”تفویض“ ہے۔[2] اب شوہر اس اختیار کو واپس نہیں لے سکتا۔ فتاویٰ بزازیہ میں ہے:

”لوقال لا جنبی طلاقها بيدك أو طلقها ان شئت كقوله أمرك بيدك يقتصر ولا يملك الرجعة.“[3]

ترجمہ: ”اگر اجنبی شخص سے کہا کہ عورت کا حق طلاق تمہارے ہاتھ میں ہے، یا یہ کہ اگر تم چاہو تو

[1] الخانية: ۵۲۳/۱ [2] الخانية: ۵۲٤/۱ [3] بدائع الصنائع: ۲۳٤/۳

طلاق دے دو" تو یہ "تمہارا معاملہ تمہارے ہاتھ میں" کہنے کی طرح ہے، کہ اس میں اختیار مجلس میں محدود رہے گا اور شوہر کو اس سے رجوع کرنے کا حق حاصل نہیں ہوگا۔"

اور سراجیہ میں ہے:

"لو قال لأ جنبي طلقها ان شئت ثم عزله لا يصح."[1]

ترجمہ: "اجنبی شخص سے اپنی بیوی کی بابت کہے کہ اگر چاہو تو اسے طلاق دیدو، پھر اس کو اختیار سے معزول کردے تو درست نہیں۔"

فتاویٰ بزازیہ میں اختیارِ طلاق کو اسی مجلس تک محدود مانا گیا ہے کہ شرط کے لیے جو لفظ استعمال کیا گیا ہے وہ عموم کو نہیں بتاتا ہے۔ اگر "ان شئت" (اگر تو چاہے) کی بجائے "متی شئت" (جب بھی چاہے) کہا جائے تو پھر بعد از مجلس بھی اختیار باقی رہے گا۔

پس اگر کچھ شرطوں کے ساتھ دار القضاء کو حق طلاق تفویض کیا جائے اور یہ وسعت برتی جائے کہ عورت قاضی شریعت کے پاس ثبوتِ شرعی کے ذریعہ ان شرائط میں کوتاہی ثابت کردے، یا دوسرے قرائن کی بناء پر قاضی کو عورت کے بیان کی صداقت پر اطمینان ہوجائے تو وہ عورت کو طلاقِ بائن دے سکتا ہے تو شاید یہ زیادہ بہتر صورت ہو۔

دو حالتوں کے ساتھ مشروط مہر کی مقدار

جوابات سوال نمبر (۳) و (۴)

طلاق اور نکاح ثانی کی صورت میں مہر کی مقدار میں اضافہ کا مسئلہ ایک ہی نوعیت کا ہے کہ دو حالتوں کے ساتھ مشروط مہر کی دو مقدار متعین کی جائے اور اس شرط میں عورت کا فائدہ ہو تو کیا حکم ہوگا؟ شرطیں معتبر ہوں گی یا نہیں؟ فقہاء کی رائیں اس سلسلہ میں مختلف ہیں۔ مالکیہ اور شوافع کے نزدیک ایسی صورت میں مہر مثل واجب ہوگا۔

"و إن تزوجها على ألف إن لم يخرجها من بلدها وعلى الفين إن أخر جها فالمهر فاسد ويجب لها مهر مثلها."[2]

ترجمہ: "اگر ایک ہزار مہر پر نکاح کیا بشرطیکہ شہر سے باہر نہ لے جائے اور دو ہزار مہر پر بشرطیکہ شہر سے باہر لے جائے تو مہر فاسد ہے اور مہر مثل واجب ہوگا۔"

---

[1] السراجية: ٢٤ [2] شرح مهذب: ٢٣٧/١٦

امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے منقول ہے کہ دونوں تعیین معتبر ہوگی۔ ابن قدامہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

”وان قال تزو جتك على ألف ان لم أخر جك من دارك وعلى الفين ان اخرجتك منهاأو على الف ان لم يكن لى امرأة وعلى ألفين ان كانت لى امرأة فنص أحمد على صحة التسمية فى هاتين المسئلتين.“[1]

تَرجَمَہ: ”اگر کہے: ایک ہزار پر تجھ سے نکاح کیا بشرطیکہ تجھ کو تمہارے میکہ سے باہر نہ لے جاؤں یا اس شرط پر کہ میری دوسری بیوی موجود نہ ہو اور دو ہزار مہر پر اگر تم کو میکہ سے باہر لے جاؤں یا یہ کہ میری کوئی اور بیوی ہو، ان دونوں صورتوں کی بابت امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی صراحت موجود ہے کہ تعیین مہر اس طرح درست ہے۔“

آگے ابن قدامہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس سلسلہ میں حنابلہ سے ایک اور روایت بھی نقل کی ہے، مگر ترجیح اسی کو دیا ہے۔

امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ اور صاحبین رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کا نقطۂ نظر

جہاں تک احناف کی رائے ہے تو اس سلسلہ میں امام صاحب اور صاحبین کا وہی اختلاف ہے جو سوالنامہ میں مذکور ہے۔ فقہاء نے اس ذیل میں کئی مسائل نقل کیے ہیں جو باہم مماثل اور متقارب ہیں، لیکن ان کے احکام میں فرق کیا گیا ہے۔ یہاں ان کا تذکرہ مناسب ہوگا:

ایک شخص نے نکاح کے وقت کہا کہ اگر منکوحہ خوبصورت ہو تو مہر دو ہزار اور بدصورت ہو تو ایک ہزار، تو فتویٰ اس پر ہے کہ دونوں شرطیں معتبر ہوں گی۔

ایک شخص نے نکاح کے وقت کہا کہ اگر منکوحہ خاندانی طور پر آزاد رہی ہو تو مہر دو ہزار اور خاندانی طور پر غلام تھی گو اب آزاد ہے تو مہر ایک ہزار، تو اس صورت میں بھی فتویٰ اسی پر ہے کہ دونوں شرطیں معتبر ہیں۔

ان دونوں صورتوں کی بابت ابن سماعہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے وہی اختلاف نقل کیا ہے جو ذیل کی صورت میں ہے؛ لیکن محققین نے ابن سماعہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی نقل کو قبول نہیں کیا ہے اور ان کو امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ اور صاحبین رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کے درمیان متفق علیہ مانا ہے۔

یہی حکم اس وقت بھی ہے جب نکاح کے وقت اس طرح مہر مقرر کیا جائے کہ اگر ناکح کی کوئی اور بیوی بھی

---

[1] المغنی: ۲۰۳/۷

موجود ہو تو دو ہزار، کوئی اور بیوی نہ ہو تو ایک ہزار، اب بھی دونوں شرطیں معتبر ہیں۔

ایک شخص نے نکاح کے وقت کہا کہ اگر میں تمہاری موجودگی میں دوسرا نکاح کروں، یا کہا کہ تمہیں تمہارے شہر سے باہر لے جاؤں تو مہر دو ہزار ورنہ ایک ہزار ہوگا، اس صورت میں امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے یہاں مہر مقررہ ایک ہزار ہوگا، اگر اس نے دوسرا نکاح نہ کیا تو ایک ہزار مہر ہوگا، دوسرا نکاح کر لیا تو دو ہزار اور مہر مثل میں سے جو کم ہو وہ واجب ہوگا، صاحبین رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک دونوں شرطیں معتبر ہوں گی۔

اوپر جو متفق علیہ صورتیں مذکور ہوئی ہیں، ان کی بابت نقول مختلف ہیں، تاہم راجح ومختار قول وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا۔[1]

ان دونوں صورتوں میں فرق کی جو وجہ بتائی گئی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ خوبصورت اور بدصورت ہونا ایک قابل مشاہدہ بات ہے، نکاح کے وقت کسی اور بیوی کی موجودگی وعدم موجودگی کی یا اس کا خاندانی طور پر آزاد ہونا یا غلام ہونا ان امور میں سے ہے جو پہلے سے واقع شدہ ہے اور آئندہ مرد کا دوسرا نکاح کرنا یا نہیں کرنا اور اس کو شہر سے باہر لے جانا یا نہیں لے جانا، مستقبل سے متعلق ہے، پس پہلی صورتوں میں "خطر" یا تو موجود نہیں یا خفیف ہے اور دوسری صورت میں "خطر" قوی ہے، دوسرے پہلی صورتوں میں نزاع کا اندیشہ نہیں ہے یا کم ہے، جب کہ اس دوسری صورت میں آئندہ نزاع پیدا ہونے کا اندیشہ قوی ہے۔[2]

دراصل امام صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا خیال ہے کہ ایک ہزار مہر متعین ہے اور چوں کہ مشروط واقعہ کا پیش آنا یقینی نہیں ہے، اس لیے دو ہزار مہر مجہول ہے۔ صاحبین رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کا خیال ہے کہ شرط اور اس شرط سے ہم رشتہ مقدارِ مہر دونوں معروف ومتعین اور واضح وغیر مبہم ہے، اس لیے نہ جہالت ہے اور نہ مستقبل میں نزاع کا اندیشہ ہے۔ واقعہ ہے کہ عملاً اس طرح کے معاملات میں نزاع پیدا نہیں ہوتی۔ اصولِ افتاء میں دونوں طرح کی رائیں موجود ہیں، یہ بھی کہ امام صاحب کے قول کو بہر حال صاحبین کے قول پر ترجیح دی جائے گی اور یہ بھی کہ مفتی کو دونوں میں سے کسی بھی قول کے اختیار کرنے کی گنجائش ہے۔ فتاویٰ سراجیہ میں ہے:

"ثم الفتوى على الا طلاق على قول أبى حنيفة ثم بقول صاحبيه ثم بقول ابى يوسف ثم بقول محمد بن الحسن ثم بقول زفر بن الهذيل ثم حسن بن زياد، وقيل: اذا كان أبو حنيفة بجانب وصاحباه فى جانب فالمفتى بالخيار والأول اصح."[3]

---

[1] البحرالرائق: ۱۶/۳، الدرالمختار وردّ المحتار: ۲۴۶/۲، خلاصة الفتاوى: ۳۷/۲

[2] البحرالرائق: ۱۶۳/۳، ردالمحتار: ۴۶/۲ [3] السراجية: ۱۵۷

ترجمہ: ”فتویٰ مطلقاً امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ، پھر صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ، اس کے بعد امام ابو یوسف، پھر امام محمد، پھر بالترتیب امام زفر اور حسن بن زیاد رحمہما اللہ تعالیٰ کے قول پر ہوگا۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ اگر ایک طرف امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ اور دوسری طرف صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ ہوں تو مفتی کو اختیار ہوگا۔ پہلا قول زیادہ درست ہے۔“

گو علامہ سراج الدین اودی رحمہ اللہ تعالیٰ نے امام صاحب کے قول کے مقابلہ صاحبین کے قول پر فتویٰ کے غیر درست ہونے کو ترجیح دی ہے، لیکن عملاً ایسے سیکڑوں مسائل ہیں، جن میں صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا گیا ہے؛ اس لیے حاوی قدسی وغیرہ کی بات زیادہ بہتر معلوم ہوتی کہ قوتِ دلیل کی بناء پر صاحبین کے قول کو بھی ترجیح دی جاسکتی ہے۔ جب کہ قضاء وشہادت کے ابواب میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ، ذوی الارحام کے مسائل میں امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ اور ۱۷ مسائل میں تنہا امام زفر رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول افتاء کی لیے راجح شمار کیا گیا ہے۔[1] تو صاحبین کے قول پر افتاء کا ممنوع ہونا ناقابل فہم ہے؛ حالانکہ یہ بھی معلوم ہے کہ اہل تحقیق کا خیال ہے کہ عام طور پر صاحبین کی رائے بھی امام صاحب ہی کے کسی قول پر مبنی ہوتی ہے۔

دوسرے مشائخ نے ان دونوں اقوال کو نقل کرکے یہ وضاحت نہیں کی ہے کہ کون سا قول صحیح وراجح اور مفتی بہ ہے؟ اور ایسے احکام میں ترجیح کا اصول کیا ہے؟ اس بابت علامہ حصکفی رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

”فان قلت قد يحكون أقوالا بلا ترجيح وقد يختلفون فى الصحيح، قلت يعمل بمثل ما عملوا من اعتبار تغير العرف وأحوال النا س وما هو الاوفق وما ظهر عليه التعامل وما قوى وجهه.“[2]

ترجمہ: ”اگر تم کہو کہ مشائخ بلاترجیح مختلف اقوال نقل کرتے ہیں اور قول صحیح کی بابت بھی اختلافِ رائے رکھتے ہیں میں کہوں گا کہ مشائخ کے طریقہ کے مطابق عمل کیا جائے یعنی عرف، لوگوں کے حالات، ان کے لیے آسان، لوگوں کے تعامل کے مطابق اور دلیل کے اعتبار سے قوی قول پر عمل کیا جائے۔“

تیسرے: مواقع ضرورت میں قولِ ضعیف پر بھی فتویٰ کی گنجائش ہے۔ علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہ ”قول ضعیف پر فتویٰ کی گنجائش نہیں“ لکھتے ہیں:

”قلت نكن هذا فى غير موضع الضرورة فقد ذكر فى حيض البحر فى بحث ألو ان الدماء أقوالا ضعيفة ثم قال وفى المعراج عن فخر الأئمة: لو أفتى مفتٍ

[1] ردّ المحتار: ۴۹/۱ [2] الدر المختار على هامش الرد: ۵۳/۱

بشيء من هذه الأقول في مواضع الضرورة طلبا للتيسير كان حسنا، وكذا قول أبي يوسف في المنى اذا خرج بعد فتور الشهوة لا يجب به الغسل ضعيف، وأجازوا العمل به للمسافر أو الضيف الذى خاف الريبة كما سيأتى فى محله وذلك من مواضع الضرورة.''[1]

ترجمہ: ''میں کہتا ہوں کہ یہ ایسے مواقع پر ہے جہاں ضرورت درپیش نہ ہو؛ چنانچہ ''بحر'' کے باب الحیض میں خون حیض کے رنگوں کی بابت چند اقوال صاحب بحر نے نقل کئے ہیں۔ پھر کہا ہے کہ ''معراج'' میں فخر الائمہ سے منقول ہے کہ اگر مفتی مواقع ضرورت میں ان اقوال میں سے کسی پر ازراہِ سہولت فتویٰ دے تو بہتر ہوگا، اسی طرح کسر شہوت کے بعد منی نکلنے سے امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک غسل کا واجب نہ ہونا ضعیف قول ہے، لیکن مشائخ نے مسافر اور تہمت سے خائف مہمان کے لیے اس پر عمل کرنے کی اجازت دی ہے، جیسا کہ اپنی جگہ آئے گا اور یہ مواقع ضرورت میں ہے۔''

ہر چند کہ افتاء کے بابت اس اصول کا اتنی صراحت ووضاحت کے ساتھ غالباً کسی اور نے ذکر نہیں کیا ہے، لیکن عملاً فقہ کی اکثر متداول کتب میں اس کے شواہد موجود ہیں۔ اب مجھے یہ عرض کرنے کی اجازت دیجئے کہ ضرورت جیسے شخصی وانفرادی ہوتی ہے، اسی طرح اجتماعی اور سماجی بھی ہوتی ہے، اس وقت طلاق اور سنجیدہ ومتین فیصلہ کے بجائے محض موجودہ بیوی سے انتقام کے جذبہ کے تحت دوسرے نکاح پر مناسب حد تک روک لگانا ایک سماجی اور معاشرتی ضرورت ہے، اس لیے یہ بات زیادہ درست معلوم ہوتی ہے کہ ان مسائل میں حضراتِ صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا جائے کہ اس سے سماجی اصلاحی اور معاشرتی ناانصافی کے سد باب کی توقع کی جاسکتی ہے۔

عورت کی طرف سے ملازمت کی شرط

جواب سوال نمبر (۲)

خاندانی زندگی کے بارے میں اسلام کا بنیادی تصور یہ ہے کہ کسب معاش، خاندان کی کفالت اور گھر سے باہر کی ذمہ داریوں کی تکمیل مرد کے ذمہ ہے اور بچوں کی پرورش وتربیت اور امورِ خانہ داری کی انجام دہی عورتوں کے ذمہ۔ یہ عورتوں پر اسلام کا بڑا احسان اور اس کی فطرت وطبیعت کی رعایت ہے۔ قرآن مجید کا ارشاد ہے: ﴿وَقَرْنَ فِيْ بُيُوْتِكُنَّ﴾[2] اس لئے جو ملازمتیں شرعی حدود کی رعایت کے ساتھ کی جاسکتی ہیں، خواتین کے

---

[1] ۵۱/۱ [2] احزاب: ۳۳

لیے ضرورت و مجبوری کے بغیر ایسی ملازمتیں بھی مناسب نہیں، پھر بیویوں کا نفقہ شوہر پر واجب اسی لیے رکھا گیا ہے کہ وہ اس کے اور اس کے بال بچوں کی پرورش و تربیت کے لیے محبوس اور گھری ہوئی ہے[1] اور اس نے سارا وقت اسی فریضۂ مادری کی ادائیگی کے لیے وقف کر رکھا ہے۔

عورت کا اپنے آپ کو گھر سے باہر کی ایسی مصروفیت سے فارغ رکھنا جو مرد کے "حق حبس" کو متاثر کرتی ہو، واجب ہے یہاں تک کہ فقہاء نے لکھا ہے:

"واذا أرادت المر اة أن تخرج الى مجلس العلم بغير اذن الزوج لم يكن لها ذلك." [2]

ترجمہ: "عورت شوہر کی اجازت کے بغیر علمی مجالس میں جانا چاہے تو اس کے لیے ایسا کرنا جائز نہیں۔"

اور علامہ حصکفی رحمہ اللہ تعالیٰ کا بیان ہے:

"له منعها من الغزل وكل عمل تبرعالأ جنبى ولو قابلة أو مغسلة لتقدم حقه على فرض الكفاية ومن مجلس العلم الا لنازلة امتنع زوجها من سوالها." [3]

ترجمہ: "شوہر کو حق ہے کہ بیوی کو دھاگے کاتنے اور ایسے ہر کام سے روکے، گو وہ اجنبی شخص کے لیے تبرعاً انجام دے، خواہ وہ "دایہ" ہو یا غسالہ ہو، کیوں کہ شوہر کا حق فرض کفایہ پر مقدم ہے، سوائے اس کے کہ وہ کسی ایسے پیش آمدہ مسئلہ کی بابت ہو جس کو شوہر دریافت نہیں کر رہا ہو۔"

اس لیے عورت کے لیے ملازمت کی شرط مقصد نکاح کے مغائر محسوس ہوتی ہے اور ایسی شرط کو غیر معتبر ہونا چاہیے۔ اگر مرد نے قبول بھی کر لیا تو بعد میں وہ عورت کو ترکِ ملازمت کا حکم دے سکتا ہے؛ البتہ اگر کوئی شخص بے روزگار ہو یا عورت کا نفقہ ادا نہ کرتا ہو تعنت کی راہ اختیار کر رکھی ہو، مجبور ہو کر عورت نے کوئی ایسی ملازمت کر لی ہو جو شرعاً جائز ہے تو قاضی تجربات و حالات کی روشنی میں فیصلہ کرنے کا مجاز ہوگا کہ بہ یک دفعہ عورت کو ملازمت سے روک دیا جائے یا پہلے اندازہ قائم کیا جائے کہ مرد اپنے مطالبہ میں واقعی سنجیدہ ہے یا بیوی کو مزید مشقت میں ڈالنے کی غرض سے ایک حکم شرعی کا سہارا لے کر محض اپنی مقصد برآری کرنا چاہتا ہے۔

هذا ماعندى والله الموفّق للصواب

---

[1] هدايه: ٤١٧/٢ باب النفقة [2] الخانية على هامش الهندية: ٤٤٣/١

[3] الدر المختار على هامش الرد: ٦٦٥/٢

خلاصۂ جوابات

❶ (الف): ایسی شرطیں جو انہیں حقوق وفرائض کو مؤکد کرتی ہوں جو نکاح کی وجہ سے عائد ہوتی ہیں، معتبر وجائز ہیں۔

(ب): ایسی شرطیں جو صحت نکاح کی شرطوں میں سے کسی شرط کے ساقط ہونے یا نکاح کے لازم احکام میں سے کسی حکم میں تغیر وتبدل کو مستلزم ہوں معتبر نہیں؛ البتہ ایسی شرطوں کے باوجود بھی نکاح منعقد ہوجاتا ہے۔

(ج): ایسی شرطیں جن سے عورت کو نفع پہنچتا ہو اور شریعت نے نہ ان کو واجب قرار دیا اور نہ ان سے منع کیا ہو، ان کے معتبر ہونے میں اختلاف ہے: احناف کے یہاں ایسی شرطیں معتبر نہیں ہیں، البتہ حنابلہ کے یہاں معتبر ہیں اور حضرت عمر، حضرت عبداللہ بن مسعود، سعد بن ابی وقاص، عمرو بن عاص اور معاویہ بن ابی سفیان (رضی اللہ تعالیٰ عنہم) کی بھی یہی رائے ہے اور موجودہ حالات میں اسی قول پر فتویٰ دیا جانا مناسب ہے۔

❷ تفویض طلاق کی تینوں ہی صورتیں جائز ہیں، البتہ:

(الف): نکاح سے پہلے تفویض میں ضروری ہے کہ تفویض طلاق کی نسبت نکاح کی طرف ہو۔

(ب): نکاح کے وقت تفویض میں ضروری ہے کہ عورت کی طرف سے پہل ہو۔

(ج): نکاح کے بعد تفویض میں دونوں شرطیں نہیں ہیں، البتہ ان کا قبول کرنا یا نہیں کرنا مرد کے اختیار میں ہے۔

تفویض کی بہتر صورت یہ ہے کہ عورت کی بجائے دار القضاء کو حق طلاق تفویض کر دیا جائے۔

❸، ❹ دو حالتوں کے ساتھ مہر کی دو مقدار کو مشروط کرنا صاحبین کے نزدیک جائز ہے اور موجودہ حالات میں اسی کے مطابق فتویٰ دیا جانا مناسب ہے۔

❺ حق حبس مرد کا ویسا ہی حق ہے جیسے نفقہ عورت کا حق ہے، اس لیے عورت کی طرف سے ملازمت کی شرط معتبر نہیں؛ ہاں اگر نکاح کے بعد مرد کے نفقہ ادا نہ کرنے کی وجہ سے عورت نے کوئی جائز ملازمت کی، شوہر اس کو ترک کرنے کا مطالبہ کر رہا ہے اور بیوی کو مستقبل میں شوہر کی جانب سے پھر عدم ادائیگی کا اندیشہ ہے تو اب قاضی کی صوابدید پر ہے کہ حالات کا جائزہ لے کر مناسب فیصلہ کرلے۔

مسئلہ کفاءت پر ایک نظر

''کفاءت'' کے معنی برابری کے ہیں، ''کافأہ اذا ساواہ''[1] دربار رسالت ﷺ کے مشہور شاعر حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ایک مصرعہ ہے:

ورو‌ح القدس ليس له كفاء

قرآن مجید میں بھی ''کفو'' اسی معنی میں استعمال ہوا ہے، ارشاد ہے ﴿ولم يكن له كفوا احد.﴾ لیکن فقہاء کے یہاں ''کفاءت'' ایک خاص اصطلاح ہے جس کا مفہوم ہے:

"مساوات الرجل للمرأة اوكون المرأة ادنیٰ."[2]

ترجمہ: ''مرد عورت کے برابر کا ہو یا اس سے فائق ہو۔''

اور مقصود یہ ہے کہ جس سے رشتہ کیا جا رہا ہو وہ ایسا نہ ہو کہ خود لڑکی یا اس کے اقربا اور اولیاء کے لئے اس سے رشتہ باعث ننگ ہو کہ یہ بات امکانی طور پر مستقبل میں تعلقات کی ناپائیداری اور ناسازی کا موجب بن سکتی ہے۔[3]

قرآن مجید میں اگرچہ صراحتاً کہیں اس مسئلہ کا ذکر نہیں ہوا ہے، لیکن ﴿يا ايها الناس انا خلقنكم[4]﴾ کے شان نزول کے سلسلے میں مختلف روایات نقل کی گئی ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ آیت مسئلہ کفاءت ہی کے سلسلہ میں نازل ہوئی ہے۔

احادیث میں گو ''کفاءت'' کا ذکر ہے مگر اس سلسلہ میں جو روایات منقول ہیں وہ بھی بالعموم ضعف سے خالی نہیں ہیں۔

1. حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ غیر شادی شدہ لڑکی کے لئے ''کفو'' رشتہ مل جائے تو تاخیر نہ کرو۔ "والايم اذا وجدت لها كفوا". امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھا

---

[1] ردالمحتار: ۳۱۷/۲ [2] حوالہ سابق

[3] ويشتمل على اغراض ومقاصد كالازدواج والصحبة والالفة وتاسيس القرابات والا ينتظم ذلك عادة الابين الاكفاء ارشاد الساری علی البخاری: ۱۹/۸

[4] ترمذی: ۲۰۶/۱ مع العرف الشذی، باب ماجاء فی تعجیل الجنازه

ہے کہ اس کی سند متصل نہیں ہے۔

"ماأرى اسناده متصلا"[1]

۲ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے مروی ہے کہ اپنے نطفہ کے لئے بہتر رشتہ کا انتخاب کرو، اور کفو سے ان کا نکاح کرو۔ "تخیروا لنطفکم وانکحوا الاکفاء"[2] مگر یہ روایت بھی ضعیف ہے۔

۳ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے آپ نے فرمایا: عورتیں کفو ہی سے بیاہی جائیں "لاتنکحوا النساء الاالاکفاء." یہ روایت دارقطنی کی ہے! اور ضعیف ہے[3] مصنف عبدالرزاق میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بعض آثار "کفاءت" کے سلسلے میں نقل کئے گئے ہیں۔ مگر وہ بھی پایۂ صحت کو نہیں پہنچتے۔[4] غالباً اسی لئے امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ان احادیث کے بجائے کفاءت کے ثبوت کے لئے حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے "خیار عتق" کے واقعہ سے استدلال کیا ہے[5] اور آزاد ہونے کے بعد ان کو فسخ نکاح کا اختیار دینے کی وجہ اسی نابرابری کو قرار دیا ہے کیونکہ ان کی تحقیق کے مطابق حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی آزادی کے وقت ان کے شوہر حضرت مغیث غلام تھے، اور غلام آزاد عورت کا کفو نہیں ہوسکتا۔[6]

تاہم اگر بہت سے ائمہ مجتہدین کے تسلیم کر لینے کی وجہ سے کفاءت کی روایت کو تسلیم کرلیا جائے تو اصل مسئلہ یہ ہے کہ کن امور میں کفاءت کا اعتبار ہوگا؟۔ مجموعی حیثیت سے فقہاء نے ۹/ امور میں کفاءت کا اعتبار کیا ہے۔

(۱) نسب وخاندان (۲) آزادی (۳) اسلام یعنی خاندان مسلمان ہونا (۴) دیانت وتقویٰ (۵) مال اور

---

[1] جمع الفوائد للقزوینی میں ہے ضعیف: ۲۱۸/۱، بخاری اس حدیث کے بارے میں کہتے ہیں: مداره على اناس ضعفاء المقاصد الحسنة: ص:۵۴. ۲۶۳. زیلعی کہتے ہیں: من طرق عديدة كلها ضعيفة، نصب الرايه: ۱۸/۲

[2] ابن ماجه: ۳۶۲/۱ باب الاكفاء.

[3] حافظ ابن حجر کا اس حدیث کے بارے میں بیان ہے: اسناده واه لان فيه بشربن عبيد وهو كذاب، الدراية على هامش الهدايه: ۲۹۹.۲، حافظ ابن عبدالبر نے اس حدیث کو بے اصل اور ناقابل استدلال قرار دیا ہے۔ هذا ضعيف لا اصل لهٗ ولا يحتج بمثله المغنى لابن قدامه رحمه الله تعالىٰ

[4] ملاحظہ ہو: مصنف عبدالرزاق: ۱۵۲/۶ باب الاكفاء: سنن كبرى للبيهقي: ۱۲/۷ باب اعتبار الكفائة.

[5] خیار عتق سے مراد یہ ہے کہ اگر کوئی عورت باندی ہونے کی حالت میں بیاہی گئی۔ بعد میں آزاد کی گئی، تو اس کو غلامی کی حالت کا نکاح ختم کردینے کا حق حاصل ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی تحقیق یہ ہے کہ حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے آزاد کئے جانے کے وقت ان کے شوہر حضرت مغیث آزاد تھے، اس لئے امام ابوحنیفہ کے نزدیک خیار عتق ایک مستقل حکم شرعی ہے، اس کا کفاءت سے کوئی تعلق نہیں آزاد شدہ عورت کو بہر حال خیار حاصل ہوگا۔

[6] دیکھئے: شرح مهذب: ۱۸۲/۱۶ فتح البارى: ۴۰۷/۹

معاشی سطح (۶) حسب وخاندانی وجاہت (۷) صنعت وحرفت اور پیشہ (۸) عیوب سے محفوظ ہونا (۹) عقل۔

(۱) کفاءت فی الدین

اخلاق ودیانت میں کفاءت سے مراد ہے کہ فاسق وفاجر مرد صالح ونیک عورت کا کفو نہیں ہوسکتا۔

"حتی لو أن إمرأة من بنات الصالحين إذا زوجت نفسها من فاسق كان للاولياء حق الا عتراض .... لان التفاخر بالدين أحق من التفاخر بالنسب[۱]"

ترجمہ: "یہاں تک کہ اگر صالحین کے خاندان کی کوئی عورت اپنا نکاح کسی فاسق شخص سے کرلے تو اولیاء کواعتراض کا حق ہوگا........... اس لئے کہ دینداری نسب وخاندان سے زیادہ باعث تفاخر ہے۔"

اگرلڑکی خود صالحہ ہولیکن اس کے خاندان کے لوگ صالح نہ ہوں، یا خاندان کے لوگ صالح ہوں لیکن لڑکی صالحہ نہ ہوتو، ایسی صورت میں کس کی کیفیت اور حالت کا اعتبار ہوگا؟ اس میں فقہاء کی رائیں مختلف ہیں۔ بعض حضرات نے خاندان کے لوگوں کی دینی حالت کومعتبر مانا ہے۔ پس اگر خاندان کے لوگ فاسق ہوں اور خودلڑکی صالحہ ہوتو فاسق کواس کا کفو کہا جائے گا۔ بعض لوگوں کی رائے اس کے برعکس ہے کہ خودلڑکی کی دینی کیفیت کا اعتبار ہوگا۔ مگر صحیح یہ ہے کہ لڑکی خود صالحہ ہو یا وہ صالحہ نہ ہولیکن اس کے خاندان کے لوگ صالح ہوں، ہر دوصورت میں فاسق اس کا کفو نہیں ہوگا۔ ابن نجیم مصری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

"والظاهر ان الصلاح لو منها او من آبائها كاف لعدم كون الفاسق كفأ لهم[۲]"

ترجمہ: "ظاہر یہ ہے کہ عورت یا اس کے آباء واجداد دونوں میں سے کسی کا بھی دیندار ہونا اس بات کے لئے کافی ہے کہ فاسق ان کا کفو نہ ہوسکے۔"

دینداری اور دیانت واخلاق کا معتبر ہونا قریب قریب فقہاء کے نزدیک متفق علیہ ہے، بلکہ امام مالک رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ اور ایک قول کے مطابق امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک صرف دینداری ہی میں کفاءت کا اعتبار ہے کسی اور چیز میں نہیں، "وقال مالك: الكفاء ة فى الدين لاغير."[۳]

اور کیوں نہ ہو کہ حدیثیں کثرت سے اس پر شاہد ہیں، آپ نے فرمایا:

"تنكح المرأة لاربع لما لها ولحسبها ولجما لها ولدينها فاظفر بذات الدين تربت يداك"[۴]

---

[۱] بدائع الصنائع: ۳۲۰/۲ [۲] البحرالرائق: ۱۳۲/۳ [۳] المغنی: ۱۶/۷

[۴] بخاری شریف: ۷۶۲/۲ باب الاكفاء فى الدين. "تربت يداك" عربی میں دعاء وبددعا دونوں کے لئے مستعمل ہے۔ یہاں بطور دعا ہے۔

ترجمہ: ”عورت سے چار وجوہ سے نکاح کیا جاتا ہے۔ مال، حسب۔ جمال اور دین کی بنیاد پر، تو دیندار کا انتخاب کر کے تو کامران ہو، تیرے ہاتھ خاک آلود ہوں۔“

ایک اور روایت میں ہے:

”اذاخطب اليكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه الا تفعلوه تكن فتنة فى الارض وفساد عريض“۔[1]

ترجمہ: ”تمہارے ہاں جب ایسا شخص پیغام نکاح دے جس کی دینی اور اخلاقی حالت تمہارے نزدیک پسندیدہ ہے تو قبول کرلو اور نکاح کردو اگر ایسا نہ کرو گے تو زمین میں یہ بڑے فتنہ وفساد کا باعث بن جائے گا۔“

اس بارے میں صرف امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا اختلاف نقل کیا گیا ہے۔ امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک دین امور آخرت میں سے ہے اور نکاح وغیرہ معاملات دنیا ہیں۔ لہٰذا دین مین کفاءت کا اعتبار نہ ہوگا، لیکن اس دلیل کا سقم محتاج اظہار نہیں، اسلام کی نگاہ میں نکاح بھی منجملہ اعمال آخرت کے ہے، یہی وجہ ہے کہ مشرک سے نکاح کو منع کیا گیا ہے اور فقہاء نے بعض حالات میں اہل کتاب عورتوں سے نکاح کرنے کو بھی مکروہ قرار دیا ہے۔

تاہم امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک بھی اگر مرد کا فسق اس درجہ بڑھا ہوا ہو کہ لوگ اس سے تمسخر واستہزاء کرتے ہوں۔ ”الا اذا كان يصفح ويسخر منه اويخرج الى الاسواق سكران يلعب به الصبيان لانه مستخف به“[2] اسی طرح جو شخص اعلانیہ شراب پیتا ہو وہ بھی صالحہ عورت کا کفو نہیں ہوسکتا۔ ”وان كان يعلن ذٰلك فلا قيل وعليه الفتوىٰ“[3]، لیکن فسق کے باوجود زمامِ اقتدار اگر کسی شخص کے ہاتھ میں ہو تو وہ صالح کا کفو ہوگا، کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کہتے ہیں:

”فان كان ممن يهاب منه بان كان امير افقا لا يكون كفو الان هذا الفسق لايعد شيئًا فى العادة فلا يقدح فى الكفاء ة.“[4]

ترجمہ: ”اگر ایسا شخص جس کی ہیبت محسوس کی جاتی ہو مثلاً امیر ہو تو صاحبین نے کہا کہ وہ صالحہ کا کفو ہوگا اس لئے کہ یہ فسق عادۃً قابل شمار نہیں ہوتا لہٰذا یہ کفاءت میں مانع نہ ہوگا۔“

جہاں عملی اعتبار سے صلاح وفسق کفاءت میں معتبر ہے، وہیں اعتقادی فسق بھی کفاءت میں معتبر ہونا چاہیے

---

[1] سنن ترمذى عن ابى هريرة رضى الله تعالىٰ عنه: ۲۰۷/۱ باب ماجاء فى من ترضون دينه

[2] هدايه: ۳۰۰/۲ [3] ردالمحتار: ۳۲۱/۲ [4] بدائع الصنائع: ۳۱۷/۲

یعنی اگر لڑکی صالح العقیدہ اور اہل سنت میں سے ہے اور مرد کسی ایسے گمراہ فرقہ سے تعلق رکھتا ہو جس کی گمراہی کفر صریح تک نہیں پہنچی ہو تو مرد کو غیر کفو سمجھا جائے گا، فقہاء نے عام طور پر کفاءت کے ذیل میں اس مسئلہ کو نہیں چھیڑا ہے لیکن تشیع کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اس سے استنباط کیا جا سکتا ہے۔

ابن قدامہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے اسباب کفاءت پر بحث کرتے ہوئے ایک فصل ''اہل بدع'' پر قائم کی ہے اور لکھا ہے:

''لا یزوج البنت من حروری مرق من الدین ولا من الرافضی ولا من القدری[1]''

ترجمہ: ''لڑکی کی شادی حروری...... جو دین کے دائرہ سے نکل چکا ہو۔ رافضی اور قدریہ فرقہ کے شخص سے نہ کرے۔''

یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ جن حضرات نے مختلف امور میں کفاءت کا اعتبار کیا ہے ان کے نزدیک بھی دیانت واخلاق میں کفاءت کا لحاظ کرنا اور دوسرے اسباب کفاءت سے صرف نظر کرنا افضل اور بہتر ہے:

''وعندنا الا فضل اعتبار الدین والا قتصار علیه''[2]

ترجمہ: ''ہمارے نزدیک افضل طریقہ دین میں کفاءت کا اعتبار کرنا اور صرف اسی پر اکتفا کرنا ہے۔''

② کفاءت فی الحریۃ

اکثر فقہاء کے نزدیک آزادی اور غلامی ان امور میں سے ہے جن میں کفاءت معتبر ہے۔ ابن قدامہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا بیان ہے:

''فاما الحریة فالصحیح انها من شروط الکفاء ة فلایکون العبد کفوًا للحرة''[3]

ترجمہ: صحیح یہ ہے کہ آزادی بھی من جملہ اسباب کفاءت کے ہے، لہٰذا غلام آزاد کا کفو نہ ہوگا۔''

فقہاء نے اس کی تفصیل یوں بیان کی ہے کہ غلام آزاد عورت کا، ایسی عورت کا جو خود بھی آزاد ہو، اس کا باپ بھی، ایسا مرد جو خود آزاد ہو اور اس کا باپ غلام نیز ایسی عورت کا جس کے باپ اور دادا دونوں آزاد ہوں، ایسا مرد جو خود اور اس کا باپ آزاد ہو اور دادا غلام، کفو نہیں ہو سکتا۔[4]

البتہ آزادی اور غلامی میں کفاءت کا اعتبار صرف عجمیوں کے درمیان ہے۔

''الحریة والاسلام فهما معتبران فی حق العجم''[5]

---

[1] المغنی: ۳۰/۷ [2] بدائع الصنائع: ۳۱۹/۲ [3] المغنی: ۲۸/۷ [4] بدائع الصنائع: ۳۱۹/۲ [5] البحرالرائق: ۱۳۱/۳

اب آزادی اور غلامی کا مسئلہ قصۂ ماضی اور زینت تاریخ کی حیثیت اختیار کر چکا ہے اس پر مزید وضاحت کی ضرورت نہیں۔

(۳) مال میں کفاءت

مال میں کفاءت کا اعتبار کیا گیا ہے، عام طور پر فقہاء نے اس حدیث سے استدلال لیا ہے کہ فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا بنت قیس کو حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے نکاح کا پیغام دیا اور انہوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے مشورہ کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی مفلوک الحالی کا ذکر کیا اور حضرت اسامہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے نکاح کا حکم دیا۔ "اما معاوية فصعلوك لا مال له[1]" آپ سے نقل کیا گیا کہ مال ہی حسب ہے۔ الحسب المال[2] اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ سماج اور عرف عام میں مال کو عزت واحترام کی نظر سے اور مفلس وقلاش کو کم نگاہی کے ساتھ دیکھا جاتا ہے۔ "لان ذلك معدود نقصا فی عرف الناس." [3]

مال میں کفاءت کے قائل امام ابوحنیفہ، امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ ہیں، امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ اس کے قائل نہیں، امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ سے بھی دو روایتیں ہیں[4] فقہاء احناف میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کا اختلاف نقل کیا گیا ہے، اس لئے کہ مال آنی جانی چیز ہے، جس کو قرار نہیں۔ لانه لا ثبات له اذالمال غادو رائح[5] نیز اس لئے کہ فقر کو عرف میں معیوب سمجھا جاتا ہے لیکن دین کی نگاہ میں یہ شرف وعزت ہے اسی لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے لئے اس کی دعا فرمائی ہے۔ "اللّٰهم أحيني مسكينا وأمتنی مسكينا." [6]

پھر جن لوگوں نے مال میں کفاءت کا اعتبار کیا ہے ان کے یہاں بھی اس کی تفصیل وتحدید میں اختلاف ہے۔ احناف کے یہاں مشہور اور مفتی بہ قول یہ ہے کہ دونوں کی معاشی سطح میں یکسانیت ضروری نہ ہوگی بلکہ اگر مرد مہر مثل ادا کرنے پر قادر ہو اور نفقہ دے سکتا ہو تو وہ متمول سے متمول خاندان کا کفو ہوگا۔

"والمعتبر فيه القدرة على مهر مثلها ولا تعتبر الزيادة على ذٰلك حتىٰ أن الزوج إذا كان قادرًا على مهر مثلها يكون كفأ لها و إن كان لا يسا ويها فى المال." [7]

ترجمہ: "اس میں اعتبار مہر مثل پر قدرت کا ہے، اس سے زیادہ کا اعتبار نہیں، چنانچہ شوہر کسی عورت کا مہر مثل ادا کر سکتا ہے لیکن معاشی اعتبار سے اس کا ہم پایہ نہ ہو تو وہ اس کا کفو شمار ہوگا۔"

---

[1] بیهقی: ۱۳۵/۷ باب اعتبار الكفاءة [2] حواله سابق: ۱۳۶ [3] المغنی: ۲۸/۷ [4] المغنی: ۲۸/۷
[5] هداية: ۳۰۱/۲ [6] المغنی: ۲۹/۷ [7] بدائع الصنائع: ۳۱۹/۲

یہی رائے حنابلہ کی ہے:

”والیسار المعتبر ما یقدر به علی الانفاق علیها حسب ما یحب لها ویمکنه اداء مهرها.“[1]

ترجمہ: ”معاشی خوشحالی میں جس بات کا اعتبار ہے وہ یہ ہے کہ جوں جوں نفقہ واجب ہوتا جائے، وہ اس کے ادا کرنے پر قادر ہو، نیز اس کا مہر بھی ادا کرسکتا ہو۔“

مگر معلوم ہوتا ہے کہ حالاتِ زمانہ کے تحت فقہاء نے بتدریج اس میں مزید نرمی پیدا کی ہے چنانچہ حصکفی نے اس بات کو کافی قرار دیا کہ مہر کے اتنے حصہ کی ادائیگی پر قادر ہو جو عام طور پر بعجلت ادا کیا جاتا ہو، اس کے علاوہ ایک ماہ کا نفقہ ادا کرسکتا ہو اور صنعت پیشہ ہو تو روز کا روز نفقہ ادا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔[2] شامی کا بیان ہے کہ زیلعی نے بعض حضرات سے مزید سہولت نقل کی ہے کہ اگر مہر کی ادائیگی پر قادر نہ ہوتا ہم نفقہ ادا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو تو یہ بھی کفاءت کے لئے کافی ہوگا۔[3]

جب کہ امام ابوبکر اسکاف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے ہے کہ صرف مہر و نفقہ پر قدرت کافی نہیں ہے بلکہ یہ بات بھی ضروری ہے کہ مرد کی معاشی سطح عورت کی معاشی سطح سے بہت زیادہ متفاوت نہ ہو، ”مجتبیٰ“ میں اس قول کی نسبت امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی طرف کی گئی ہے، ابن نجیم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے ”نوازل“ سے امام ابوبکر اسکاف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے ان الفاظ میں نقل کی ہے

”اذا کان للرجل عشرة آلاف درهم یریدان یتزوج امرأة لها مأة الف واخوه لا یرضی بذٰلك کان لأخیها أن یمنعها من ذلك.“[4]

ترجمہ: ”کوئی مرد جس کو دس ہزار درہم حاصل ہوں، ایسی عورت سے نکاح کرنا چاہے جو ایک لاکھ درہم کی مالک ہو اور لڑکی کا بھائی اس پر راضی نہ ہو، تو اس کو حق ہے کہ اپنی بہن کو اس نکاح سے روک دے۔“

موجودہ زمانے میں شادی بیاہ میں معاشی حیثیت اور سطح نے جو اہمیت حاصل کرلی ہے اور جس طرح اکثر اوقات یہ چیز ازدواجی زندگی میں تلخی اور احساس کمتری و برتری کا ذریعہ بن جاتی ہے، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ معاشی سطح اور معیار میں اگر غیر معمولی تفاوت ہو تو کفاءت کا اعتبار کیا جانا چاہیے۔

④ عیوب سے محفوظ ہونے میں کفاءت

فقہاء شوافع کے نزدیک کسی صحت مند عورت کا کفوو ہی مرد ہوسکتا ہے جو جسمانی اعتبار سے سنگین قسم کے نقص

---

[1] المغنی: ۲۹/۷ [2] درمختار علی هامش الرد: ۳۲۱/۲ [3] ردالمحتار: ۳۲۱/۲ [4] البحرالرائق: ۱۳۲/۳

سے خالی ہو جیسے جنون، جذام، برص۔ بعض فقہاء نے اس کو "کفاءت فی الحال" سے تعبیر کیا ہے۔ "والحال وهوان يكون الزوج سالماً من العيوبِ الفاحشة." [1]

جیسا کہ ذکر کیا گیا کہ اس کے قائل صرف شوافع ہیں لیکن دوسرے فقہاء نے اس کو کفاءت کی اساس نہیں قرار دیا ہے[2] اور اس لئے نکاح کے لزوم کے لئے اس بات کو ضروری نہیں مانا ہے کہ وہ ان عیوب سے خالی ہو لیکن مالکیہ[3] اور حنابلہ[4] نے بھی ان امراض کی بنا پر عورت کو اس بات کا حق دیا ہے کہ وہ اس مرد سے تفریق کا مطالبہ کرے۔ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے یہاں تو نامردی اور "جب" کے سوا دوسرے امراض وعیوب کی بنا پر عورت تفریق کا مطالبہ نہیں کر سکتی، لیکن امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا مسلک وہی ہے جو مالکیہ اور حنابلہ کا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے[5] تاہم اختلاف اس بات میں رہ جاتا ہے کہ شوافع کے یہاں مرد میں ایسے عیوب پائے جانے کی صورت میں عورت کے سوا خود اس کے اولیاء بھی تفریق کا مطالبہ کر سکتے ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک یہ مسئلہ "کفاءت" سے متعلق ہے اور کفاءت صرف عورت ہی کا نہیں بلکہ اولیاء کا بھی حق ہے، جبکہ دوسرے فقہاء کے نزدیک تفریق کا مطالبہ صرف عورت ہی کر سکتی ہے اولیاء نہیں کر سکتے۔ "ولكنها تثبت الخيار للمرأة دون الأولياء." [6]

⑤ عقل میں کفاءت

کتب فقہ سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض فقہاء کے نزدیک "عقل" میں بھی کفاءت کا اعتبار ہے۔ یعنی ایک سفیہ، معتوہ یا پاگل ایسی عورت کا کفو نہیں ہوسکتا جو "عاقل"، یعنی عقل کے اعتبار سے متوازن ہو۔ ہر چند کہ اس کی صراحت نہیں ملتی کہ کون لوگ ہیں جو عقل میں کفاءت کے قائل ہیں لیکن فقہی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ خود فقہاء احناف میں بھی اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔ شامی نے قاضی خاں سے نقل کیا ہے کہ اس مسئلہ میں متقدمین سے تو کچھ منقول نہیں لیکن متاخرین کے درمیان اس کے معتبر ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہے[7] ابن نجیم رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ مصری کہتے ہیں کہ اس میں کفاءت کا اعتبار نہیں لہٰذا پاگل آدمی ایک صحیح عقل والی عورت کا کفو بھی ہوسکتا ہے تاہم مشائخ کے درمیان اس میں اختلاف ہے۔[8]

میرا خیال ہے کہ عقل اور دماغی توازن ان امور میں سے ہے کہ مصالح نکاح کی تکمیل اور عدم تکمیل کا اس

---

[1] ارشاد الساری علی البخاری: ۱۹/۸ [2] ملاحظہ ہو، المغنی: ۳۹/۸، بحر: ۱۴۴/۳ [3] بداية المجتهد: ۵۰/۲.

[4] المغنی: ۲۹/۷. [5] خانیہ: ۴۱۳/۱. [6] المغنی لابن قدامہ: ۲۹/۷

[7] اما العقل فلارواية عن اصحابنا المتقد مين اختلف فيه المتاخرون ردالمحتا: ۳۲۴/۲

[8] فالمجنون كفوء للعاقلة وفيه اختلاف بين المشائخ البحرالرائق: ۱۳۴/۳

سے گہرا تعلق ہے۔ گو فقہاء اس کی بناء پر مطالبہ تفریق کا حق دیتے ہیں لیکن بمقابلہ کفاءت کے عیب کی بناء پر تفریق کا مطالبہ کرنے میں عملی دشواریاں زیادہ ہیں، اس لئے اگر زوج اس درجہ سفیہ العقل ہو کہ جنون کے درجہ کو پہنچا ہوا ہو تو اس میں کفاءت کا اعتبار کیا جانا چاہیے، اس سلسلے میں علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی یہ تحریر لائق مطالعہ ہے:

"قال في النهر وقيل يعتبر لأنه يفوت مقاصد النكاح فكان أشد من الفقر ودناءة الحرفة وينبغي إعتماده لان الناس يعيرون بتزويج المجنون أكثر من دني الحرفة الدنيئة في النهاية عن المرغيناني لا يكون المجنون كفوًا للعاقلة"[1]

تَرجَمَہ: "نہر میں ہے کہ بعض لوگوں کی رائے ہے کہ عقل میں بھی کفاءت کا اعتبار ہے کیونکہ (اس کا اعتبار نہ کیا جائے تو) مقاصد نکاح فوت ہو سکتے ہیں، لہٰذا عقل و دانش میں کفاءت فقر اور پیشہ کی کفاءت سے بڑھ کر ہے اور اسی پر اعتماد کیا جانا چاہیے، اس لئے کہ لوگ پاگل سے شادی کے بمقابلہ کمتر پیشہ والے سے زیادہ باعث عار سمجھتے ہیں لہٰذا پاگل عاقلہ کا کفو نہیں ہوگا۔"

بلکہ اس کم سواد کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص بالکل مجنون اور پاگل نہ ہو لیکن اس درجہ خفیف العقل اور سفیہ ہو کہ لوگ اس کا تمسخر کرتے رہتے ہوں اس کو بھی شائستہ گھرانے کی عورت کا کفو نہیں ہونا چاہیے کہ اس کی سفاہت عورت کے لئے پیشہ کی دناءت اور فقر و افلاس سے کہیں زیادہ باعث ننگ ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امام محمد گو فاسق کو صالح خاندان کی صالحہ لڑکی کے لئے کفو مانتے ہیں، تاہم یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر وہ اس درجہ نشہ خوار ہو کہ لوگوں کیلئے تماشہ اور کھلونا بن گیا ہو تو اب وہ کسی صالحہ کا کفو نہیں ہوسکتا۔ "إلا إذا كان يصفح ويسخر منه أو يخرج إلى الأسواق سكران ويلعب به الصبيان لأنه مستخف به."[2]

⑥ اسلام میں کفاءت

عام فقہاء کے یہاں نومسلم عام مسلمانوں کے کفو ہیں، عرب ہوں یا عجم، ابن قدامہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"من أسلم أو عتق من العبيد فهو كفؤ لمن له أبوان في الاسلام والحرية وقال أبو حنيفة ليس بكفاءٍ وليس بصيحح فان الصحابة أكثرهم أسلموا وكانو أفضل الامة فلا يجوز أن يقال انهم غير اكفاء للتابعين."[3]

[1] منحة الخالق على البحر الرائق: ۱۳۴/۳ [2] هدایه: ۳۰۰/۲ [3] المغنی: ۳۰/۷

ترجمہ: ”نومسلم اور آزاد ایسے شخص کا کفو ہے جو دو پشتوں سے مسلمان اور آزاد ہو، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ کفو نہیں ہے اور یہ صحیح نہیں۔ اس لئے کہ اکثر صحابہ نومسلم تھے جو اس امت کے سب سے افضل لوگ تھے۔“

عربوں کے بارے میں احناف بھی متفق ہیں کہ ان کے درمیان نومسلم اور قدیم الاسلام افراد برابر ہیں اور ایک دوسرے کے کفو ہیں، لیکن عجمیوں کے بارے میں تفصیل ہے کہ جس شخص نے خود اسلام قبول کیا ہو اور اس کے والدین کافر ہوں، اور جس کے والدین کافر ہوں اور خود مسلمان ہو وہ امام ابوحنیفہ اور محمد کے نزدیک ایسے شخص کا کفو نہیں جس کے خاندان میں دو پشتوں سے اسلام ہو، البتہ ایسا شخص جس کے یہاں دو پشت سے اسلام ہو یعنی باپ اور دادا دونوں مسلمان ہوں، وہ تمام مسلمانوں کا کفو ہے چاہے وہ پشتہا پشت سے مسلمان ہوں۔ قاضی ابو یوسف کو اس کے ایک نکتہ میں اختلاف ہے، ان کے نزدیک جس کے والدین مسلمان ہوں یعنی ایک پشت سے اس کے خاندان میں اسلام ہو تو وہ تمام مسلمانوں کے کفو ہیں۔[1]

شامی نے لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ اور ابو یوسف کا یہ اختلاف حقیقی اختلاف نہیں بلکہ اختلاف حالات کا نتیجہ ہے[2] .... پھر فقہاء نے عرب وعجم کے درمیان اس مسئلہ میں فرق کی جو وجہ لکھی ہے وہ یہ کہ عرب اسلام پر فخر نہیں کرتے بلکہ نسب پر فخر کرتے ہیں ...... ”لایتفاخرون به ویتفا خرون بالنسب[3]“ ...... اب غور کیا جائے کہ کیا کسی قوم کا اسلام کے مزاج و مذاق اور اس کی روح و اصل کے خلاف بلکہ اس کے عین برعکس دین کے بجائے خاندان کو ذریعہ افتخار بنالینا بھی ایسی بات ہے جو قابل لحاظ ہے؟

حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلہ کے لئے کتاب وسنت میں کوئی مضبوط یا کمزور بنیاد نہیں ہے اور صراحت وعبارت سے تو کجا اشارةً بھی غالبًا کوئی نص اس پر دلالت نہیں کرتی، اس میں فقہاء نے سماج اور سوسائٹی کے مزاج و مذاق کو زیادہ پیش نظر رکھا ہے، اسی لئے کاسانی لکھتے ہیں کہ ایسی آبادی جہاں قریبی زمانہ میں ہی اسلام پھیلا ہو اور نومسلم ہونا عیب نہ سمجھا جاتا ہو وہاں کے لئے یہ حکم نہ ہوگا؟

”فأما إذا كان في موضع كان عهدا لا سلام قريباً بحيث لا يعير بذلك ولا يعد عيباً يكون بعضهم كفأ لبعضهم لأن التعيير إذا لم يجبر بذلك ولم يعد عيباً لم يلحق الشين والنقيصة فلا يتحقق الضرر.“[4]

---

[1] شامی: ۳۱۹/۲، بحر: ۱۳۲/۳

[2] وکان ابویوسف انما قال وفی موضع لایعد کفر الجدعیبا بعد ان کان الاب مسلماو هما قالاه فی موضع یعدعیباً ردالمحتار: ۳۱۹/۲ [3] ردالمحتار: ۱۳۱۹/۲ [4] بدائع الصنائع: ۳۱۹/۲

ترجمہ: ''اگر ایسی جگہ ہو جہاں قریبی زمانہ میں اسلام آیا اور وہاں نومسلم ہونا باعث عار اور عیب نہ سمجھا جاتا ہو، تو وہاں لوگ باہم ایک دوسرے کے کفو ہوں گے کیونکہ یہ عیب نہیں شمار کیا جاتا ہے تو عیب ونقص کا باعث نہ ہوگا اور ضرر بھی متحقق نہ ہوگا۔''

⑦ ذریعۂ معاش میں کفاءت

فقہاء نے کفاءت کی ایک اساس ذریعۂ معاش اور پیشہ کو بھی قرار دیا ہے، امام احمد سے اس سلسلہ میں دو قول منقول ہیں[1] امام ابوحنیفہ کا قول مشہور یہی ہے کہ صنعت وحرفت اور پیشہ معاش میں کفاءت کا اعتبار نہ ہوگا، ''المروی عن أبی حنیفة أن ذلك غیر معتبر أصلاً[2]'' قاضی ابو یوسف کے نزدیک ایسے پیشے کے لوگ جن کے پیشوں کو حقیر سمجھا جاتا ہے۔ دوسرے پیشہ کے لوگوں کے کفو نہیں ہوسکتے[3] فقہاء نے اس کی تفصیل اس طرح نقل کی ہے کہ ایک ہی پیشہ کے لوگ باہم ایک دوسرے کے کفو ہیں، اسی طرح دو مختلف پیشوں کے لوگ جن میں زیادہ فرق نہ ہو اور جو سماج میں قریبی درجہ کے سمجھے جاتے ہوں وہ ایک دوسرے کے کفو متصور رہوں گے، ''ان الحرف متی تقربت لایعتبر التفاوت[4]'' چنانچہ جلاہا، حجام (پچھنے لگانے والے) چمڑے کی صفائی کا کام کرنے والے (دباغ) جاروب کش اور پیتل کا کام کرنے والے، لوہار کے کفو ہوسکتے ہیں، اسی طرح کپڑا فروش رنگریز کے اور رنگریز دوا فروش کے کفو ہوسکتے ہیں[5] جہاں پیشوں میں بہت فرق ہو وہاں کمتر پیشہ والے اعلیٰ پیشہ کے لوگوں کے کفو نہ ہوں گے، چنانچہ جلاہے، جاروب کش اور حجام (حلاق) وغیرہ کپڑوں اور ادویہ کے تاجروں کے کفو نہ ہوں گے۔ احناف کے یہاں اسی پر فتویٰ ہے۔ ''قال شمس الائمة الحلوانی علیه الفتویٰ[6]'' گورنمنٹ کے اعلیٰ افسران وملازمین کے کفو، درجہ چہارم کے ملازمین نہیں ہوسکتے چنانچہ فراش، دربان، وغیرہ کو تاجر کا کفو نہیں مانا گیا ہے۔ بخلاف دوسرے ملازمین کے، اسی طرح اساتذہ واسکالرس کا شمار اعلیٰ پیشہ میں ہے۔ چنانچہ ایسے لوگوں کو فرمانروائے وقت کا کفو مانا گیا ہے۔ ''وینبغی أن من له وظیفة تدریس أونظر یکون کفؤالبنت الامیر بمصر.''[7]

فقہاء متقدمین کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ پیشوں میں دینی اور شرعی قباحت کو بھی ملحوظ رکھتے تھے، یہی وجہ ہے کہ حصکفی نے ظالم حکمرانوں کے ساتھ لگ کر روزی روٹی کا سامان بہم پہنچانے والوں کو سب سے خسیس اور ذلیل اصحاب پیشہ قرار دیا ہے۔ ''وأما أتباع الظلمة فأخس من الکل[8]'' ابن نجیم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے بھی تعبیر کے کچھ فرق کے ساتھ یہی بات نقل کی ہے اور کہا ہے کہ ایسے لوگوں کو ''شاکری'' اور ''تابع'' کہا جاتا ہے

[1] المغنی: ۲۹/۷ [2] المبسوط: ۲۵/۵ [3] بدائع الصنائع: ۳۲۱/۲ [4] بحر: ۱۳۳/۳
[5] بحر: ۱۳۳/۳، بدائع: ۳۲۱/۲ [6] ہندیہ: ۲۹۳/۱ [7] البحرالرائق: ۱۳۳/۳ [8] درمختار علی ھامش الرد: ۳۲۲/۲

یہ گو صاحب وجاہت اور صاحبِ مال ہوں، پھر بھی ان کو خسیس ہی سمجھا جائے گا۔ "وهوالذی يخدم الظلمة يدعی شاکرياوتا بعا و إن کان صاحب وجه ومال فظلمه خساسة[1]" لیکن چونکہ کفاءت کے مسئلہ کا اصل تعلق عرف سے ہے اس لئے شامی کا رجحان یہ ہے کہ یہ بات اس زمانے کے لئے تھی جب خیر کا غلبہ تھا، اور تقویٰ باعثِ افتخار تھا، اب کہ دنیا ہی سرمایۂ فخر ہے، ایسے لوگوں کو خسیس شمار کرنا قابلِ غور ہے۔ "کان فی زمنهم الذی الغالب فيه التفاخربالدين والتقویٰ دون زما ننا الغالب فيه التفا خر بالد نيا فافهم[2]"

صنعت وحرفت میں کفاءت کے سلسلہ میں یہ بات قابلِ غور ہے کہ اس میں عرف کو خاص اہمیت دی گئی ہے، چنانچہ ہر چند کہ حائک کو عطار کا کفو نہیں مانا گیا ہے پھر بھی شامی نے لکھا ہے کہ سکندریہ میں چونکہ حائک کا پیشہ بہتر سمجھا جاتا ہے اس لئے وہاں حائک عطار کا کفو ہوسکتا ہے۔ "وعلیٰ هذا ينبغی أن يکون الحائك کفو أ للعطار بالاسکندرية لما هناك من أحسن اعتبار ها وعدم عدها نقصا ألبتة."[3]

اسی طرح اگر کسی علاقہ یا زمانہ میں کوئی پیشہ شرم وعار کی بات نہ رہی ہو تو پھر وہ کسی بھی اعلیٰ پیشہ کے لوگوں کے لئے کفو ہو جائے گا۔

اسی طرح یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ اگر کوئی خاندان ایک ذریعہ معاش رکھتا ہو پھر اس نے ذریعہ معاش بدل لیا ہو مثلاً کوئی حائک ہو، بعد میں تاجر ہو گیا تو اب وہ تاجروں کا کفو متصور ہوگا۔ "فلو کان دباغا أولاثم صار تاجراً ثم تزوج بنت تاجر أصلی ينبغی أن يکون[4] کفواً." ابن نجیم رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ نے لکھا ہے کہ گو کہ انسان کے لئے کسی پیشہ کا چھوڑنا ممکن ہے لیکن کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اس کے ساتھ پیشہ کی وجہ سے جو "عار" لگی رہتی ہے وہ اس سے نجات نہیں پاسکتا، ایسی صورت میں اس کو دوسرے اعلیٰ پیشہ کے لوگوں کا کفو نہیں ہونا چاہیے۔ شامی نے اسی لئے لکھا ہے کہ اگر اس کو سابقہ پیشہ چھوڑے ہوئے اتنا عرصہ گذر جائے کہ وہ نسیاً منسیا ہو جائے اور لوگوں کے ذہن میں اس کی تحقیر باقی نہ رہے تو اب اس کے ساتھ پیشہ کی دناءت کا لحاظ نہ کیا جانا چاہیے، "وان تناسی أمرها تقادم زمانها کان کفوًا لکان[5] حسنًا" تاہم یہ بات فقہاء کی ان تصریحات سے مختلف معلوم ہوتی ہے جن میں کفاءت کے مسئلہ میں "عقد کے وقت" کا اعتبار کیا جاتا ہے نہ کہ پہلے اور بعد کے حالات کا۔ "والکفاء ة اعتبارها عندابتداء العقد."[6]

اب ہم ان دلائل کی طرف آتے ہیں جو ذریعہ معاش اور صنعت وحرفت میں کفاءت کا اعتبار نہ کرنے

---

[1] بحر: ۱۳۳/۳ [2] ردالمحتار: ۳۲۲/۲ [3] ردالمحتار: ۳۲۱/۲، ۳۲۲ [4] البحرالرائق: ۱۳٤/۳

[5] منحة الخالق علی البحرالرائق: ۱۳٤/۳ [6] درمختار علی هامش الرد: ۳۲۲/۲

والوں اور کرنے والوں کی طرف سے پیش کئے جاتے ہیں:

جو لوگ اس میں کفاءت کے قائل ہیں، ان کے پاس ایک دلیل وہ حدیث ہے کہ:

"الموالی بعضهم أكفاء لبعض قبيلة بقبيلة رجل برجل إلا حائك أو حجام"

تَرْجَمَہ: "عجم سب ایک دوسرے کے کفو ہیں۔ ایک خاندان دوسرے خاندان کا اور ایک شخص دوسرے شخص کا سوائے بنکر اور پچھنہ لگانے والے کے۔"

بیہقی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس کو کئی سندوں سے نقل کیا ہے اور ہر سند ضعیف ہے، امام شوکانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے بھی اس حدیث پر شرح وبسط کے ساتھ گفتگو کی ہے، فرماتے ہیں:

"مستدرک حاکم میں ابن عمر رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے یہ روایت منقول ہے، اس میں ایک راوی مجہول ہے جو اس کو ابن جریج سے نقل کرتا ہے، ابن ابی حاتم نے اپنے والد سے اس حدیث کے بارے میں دریافت کیا انہوں نے فرمایا: یہ بے اصل جھوٹ ہے، "هٰذا كذب لا اصل لهٗ" ایک اور جگہ اس حدیث کو "باطل" کہا ہے، ابن عبدالبر نے تمہید میں ایک اور طریقے سے یہ روایت نقل کی ہے، دار قطنی نے علل میں لکھا ہے کہ یہ صحیح نہیں، خود ابن عبدالبر کی سند میں عمران بن فضل ہیں جن کے متعلق ابن حسان کی رائے ہے کہ وہ ثقہ راویوں کی طرف منسوب کرکے موضوع روایتیں بیان کیا کرتا تھا...... ہشام بن عبیداللہ نے اس روایت میں حجام (پچھنے لگانے والا) اور دباغ (چمڑے کو دباغت دینے والا) کا بھی اضافہ کردیا ہے...... ابن عبدالبر نے اس روایت کے بارے میں کہا ہے کہ وہ موضوع اور منکر ہے۔"[1]

امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا اس حدیث کے بارے میں بیان ہے کہ یہ اپنے مضمون کے اعتبار سے شاذ ہے اور ایک ایسے معاملے میں جو بکثرت پیش آنے والا ہے ایسی شاذ روایات کا اعتبار نہیں۔ "ولكن أبي حنيفة قال الحديث شاذ لا يؤخذ به فيما تعم به البلوى"[2] امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کو بھی اس حدیث کا ضعف تسلیم ہے مگر وہ حرفت میں کفاءت کو ثابت کرنے کے لئے عرف کا سہارا لیتے ہیں۔[3]

ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ عرف میں صنعت وحرفت میں بعض کو کم تر اور بعض کو برتر سمجھا جاتا ہے، پس پیشہ کی دناءت بھی نسب کی دناءت کی طرح سمجھی جائے گی، "لأن ذلك نقص في عرف الناس فأشبه نقص النسب[4]" اسی بات کو تعبیر کے تھوڑے تغیر کے ساتھ مختلف مصنفین نے لکھا ہے، امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی طرف سے جو دلیل اہل علم نے نقل کی ہے اس میں اس دلیل کا جواب بھی موجود ہے۔

---

[1] نیل الاوطار: ٦/٨٤٤ [2] المبسوط: ٥/٢٥ [3] المغنی: ٧/٢٩ [4] المغنی لابن قدامه

کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی دلیل اس طرح نقل کی ہے:

"لأنها ليست بأمرلا زم واجب الو جود ألاترىٰ أنه يقدر على تركها." [1]

تَرجَمَہ: "کیونکہ یہ کوئی لازمی اور انسانی وجود کے ساتھ ہمیشہ لگی رہنے والی بات نہیں، بلکہ وہ اس کو ترک کرنے پر قادر ہے۔"

پس صنعت وحرفت کی دناءت "نسب" کی دناءت کی طرح نہیں ہے کہ نسب ایک ایسی چیز ہے کہ جس میں تبدیلی ممکن نہیں، جبکہ صنعت وحرفت میں تبدیلی عین ممکن بلکہ مشاہد ہے، لہٰذا صنعت وحرفت جسمانی ضعف ومرض کے مشابہ ہے کہ جس طرح یہ ضعف اور مرض ایک عارضی چیز ہے اور اس کا کفاءت میں اعتبار نہیں اسی طرح صنعت وحرفت میں بھی کفاءت کا لحاظ نہ کیا جانا چاہیے۔ "لأن ذلك ليس بنقص في الدين ولا هو لازم فأشبه الضعف والمرض" [2] اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جو حضرت ابو ہند کے بارے میں مروی ہے کہ وہ حجام تھے اور آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے قبیلہ بنو بیاضہ کے لوگوں کو حکم فرمایا تھا کہ وہ ان کو داماد بنائیں، جیسا کہ "نسب وخاندان میں "کفاءت" کی بحث میں مذکور ہوگا۔

پس حقیقت یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے اس باب میں زیادہ قوی ہے اور اگر صنعت وحرفت میں کفاءت کو مان بھی لیا جائے تو اس میں اصل اعتبار عرف کا ہے، بلکہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے تو امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کے اختلاف کو بھی عرف وعادت کے اختلاف ہی کا نتیجہ قرار دیا ہے [3] ...... میرے خیال میں موجودہ زمانہ کے عرف میں کافی تغیر آچکا ہے، چمڑے کی دباغت، جوتا سازی اور لوہاری وغیرہ وہ پیشے ہیں جن کو فقہاء نے حقیر وادنیٰ قرار دیا ہے، لیکن آج ان کے لئے بڑے بڑے کارخانے قائم ہیں اور ان میں کثرت سے ملازمین ہیں جو جدید ترقی یافتہ تکنک کے ساتھ اس کام کو انجام دیتے ہیں، ان اہل حرفت کو سماج میں حقیر وکمتر نہیں سمجھا جاتا، خود کپڑے بننے کی صنعت ہی ہے، ایک زمانہ میں اس کو حقیر گردانا جاتا تھا، اب یہ ایک زبردست معاشی کاروبار ہے، اور اس کو معاشرہ میں عزت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے، اس لئے اب اس دیوار کو منہدم کیا جانا چاہیے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ فقہاء نے ایسے ٹیلر ماسٹر کو جو خیاطی کی تعلیم دیتا ہو، تاجر کا کفو قرار دیا ہے اور جو لوگ جوتا سازی وموزہ سازی کے ماہر ہوں اور اپنے مزدور رکھ کر ان سے کام لیتے ہوں ان کو بھی عرف کی بنا پر اعلیٰ پیشہ کا تسلیم کیا ہے، شامی لکھتے ہیں:

"الظاهر أن نحو الخياط إذا كان استاذا فيقبل الا عمال وله أجراء يعملون له يكون كفوءً البنت البزا زوالتاجر فى زماننا ...... أمالوكان استاذاله اجراء ......

[1] بدائع الصنائع: ۳۲۰/۲ [2] المغنی: ۳۲۰/۲ [3] بدائع الصنائع: ۳۲۰/۲

لیس فی زماننا أنقص من البزاز و العطار"[1]

ترجمہ: "ظاہر یہ ہے کہ ایسے خیاط جو استاذ ہوں، کاموں کو قبول کرتے ہوں اور ان کے مزدور ہوں جو ان کے لئے کام کرتے ہوں، وہ ہمارے زمانہ میں بزاز اور تاجر کا کفو ہوگا...... کیونکہ ایسا شخص ہمارے زمانہ میں کپڑا فروش اور عطار سے کم تر نہیں سمجھا جاتا ہے۔"

⑧ نسب میں کفاءت

امام ابوحنیفہ، امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ اور ایک قول کے مطابق امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک نسب میں بھی کفاءت معتبر ہے، یعنی قریشی غیر قریشی کا اور عربی عجمی کا کفو نہیں ہوسکتا۔ امام مالک، حنفیہ رحمہما اللہ تعالیٰ میں ابوالحسن کرخی ابوبکر جصاص رازی نیز سفیان ثوری، علامہ ابن حزم اور عام فقہاء نسب میں کفاءت کے قائل نہیں ہیں[2]

جو لوگ نسب میں کفاءت کے قائل ہیں، انہوں نے نسب کے اعتبار سے پوری دنیا کو تین درجات میں تقسیم کیا ہے، اول قریش یعنی وہ تمام عرب جن کا سلسلہ نسب نضر بن کنانہ سے ملتا ہے[3] ان میں گو بنی ہاشم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قرابت کی وجہ سے دوسروں سے فائق ہیں، لیکن نکاح میں وہ سب ایک درجہ کے ہیں، یہی وجہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنی صاحبزادی حضرت ام کلثوم کو حضرت عمر کے نکاح میں دیا حالانکہ وہ عدوی تھے، اس طرح کی اور بھی نظیریں موجود ہیں[4]...... دوسرا درجہ قریش کے علاوہ تمام عربوں کا ہے وہ سب ایک دوسرے کے کفو ہیں، بعض فقہاء جیسے صاحب ھدایہ رحمہ اللہ تعالیٰ وغیرہ نے "بنو باہلہ" کے بارے میں کہا ہے کہ وہ عرب قبائل کے کفو ہیں، مگر ابن نجیم اور ابن ھمام وغیرہ محققین کو اس سے اتفاق نہیں ہے[5]...... تیسرا طبقہ غیر عرب کا ہے، یعنی عجم جن کو فقہاء "موالی" کا نام دیتے ہیں، یہ سب ایک دوسرے کے کفو ہیں، ان میں مزید کوئی درجہ بندی نہیں ہے۔[6] امام احمد کا قول اس بارے میں متعارض ہے، ایک روایت یہ ہے کہ خاندان میں کفاءت کا اعتبار نہیں، دوسری یہ ہے کہ قریش میں بھی عام قریش بنو ہاشم کے کفو نہیں ہوسکتے، تیسرا قول ہے کہ تمام عرب ایک دوسرے کے کفو ہیں اور تمام عجم ایک دوسرے کے۔[7]

(الف) مثبتین کے دلائل

اصل موضوع بحث دراصل مسئلہ کی یہی شق ہے، جو لوگ کفاءت کے قائل ہیں ان کے دلائل حسب ذیل

---

[1] ردالمحتار: ۳۲۲/۲.　[2] فتح القدیر: ۱۸۷/۲، ردالمحتار: ۳۱۹/۲، المحلی: ۲۴/۱۰.　[3] ردالمحتار: ۳۹۸/۲

[4] دیکھئے: المغنی: ۲۸/۷　[5] بحر: ۱۳۱/۳، شامی: ۳۱۹/۲　[6] بدائع الصنائع: ۳۱۹/۲　[7] المغنی: ۲۸/۷

ہیں:

❶ کاسانی نے مسئلہ کفاءت میں جن امور کا اعتبار ہوگا؟ ان پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے:

"والأصل فيه قول النبى صلى الله عليه وسلم قريش بعضهم أكفاء لبعض[1]"

ترجمہ: "اس سلسلہ میں اصل رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ قریش باہم ایک دوسرے کے کفو ہیں۔"

اسی روایت کو عام طور پر مشائخ احناف نے ذکر کیا ہے۔

❷ اس سلسلہ میں دوسری روایت ابن قدامہ نے نقل کی ہے:

"عن أبى اسحاق الهمدانى قال: خرج سليمان وجرير فى سفر فأقيمت الصلوة فقال جرير لسليمان: تقدم أنت قال سليمان: بل أنت، فإنكم معشر العرب لانتقدم عليكم فى صلوتكم ولا ننكح نساء كم إن الله فضلكم علينا بمحمد صلى الله عليه وسلم وجعله فيكم."[2]

ترجمہ: "ابو اسحاق ہمدانی سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں: سلیمان و جریر ایک سفر میں ساتھ تھے، نماز ادا کی گئی تو جریر نے سلیمان سے کہا کہ آپ امامت فرمائیں، سلیمان نے کہا: نہیں، آپ فرمائیں، اس لئے کہ آپ عرب ہیں، نہ ہم نماز میں آپ سے آگے بڑھ سکتے ہیں یعنی امامت کر سکتے ہیں اور نہ ہم آپ کی عورتوں سے نکاح کر سکتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے محمد ﷺ کے ذریعہ آپ کو ہم پر فضیلت عطا فرمائی ہے کہ عربوں ہی میں ان کو پیدا فرمایا۔"

❸ بعض حضرات نے اس سلسلہ میں ایک استدلال یہ بھی کیا ہے کہ غزوہ بدر کے موقع پر جب بعض اہل مکہ مقابلہ کو باہر نکلے اور مسلمانوں کو للکارا تو ادھر سے ایک انصاری تشریف لے گئے۔ اہل مکہ نے کہا کہ ہم ان سے نہیں لڑیں گے، ہمارے مقابلہ کے آدمیوں کو بھیجو۔ آپ ﷺ نے حمزہ اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہما وغیرہ کو بھیجا، پس جب جنگ کے میدان میں بھی کفاءت کا اعتبار کیا گیا تو نکاح جیسے رشتہ میں جس میں لڑکی اپنے آپ کو گویا سراپا مرد کے ہاتھ فروخت کر دیتی ہے، بدرجہ اولیٰ کفاءت کا اعتبار ہوگا۔[3]

❹ ان کے علاوہ اصل استدلال یہ ہے کہ رشتۂ ازدواج کا مقصد دوام اور تعلق کا ثبات، شوہر کا احترام اور اس کے جائز احکام کی اطاعت اور مرد کے لئے عورت کے ساتھ حسن سلوک ہے۔ اگر شادی میں کفاءت کا خیال نہ رکھا جائے، عورت احساس برتری میں مبتلا ہو اور اس کو اس شوہر کے ماتحت رہنے میں عار محسوس ہو، تو ظاہر ہے کہ

[1] بدائع الصنائع: ۱۶،۱۵/۶ [2] المغنی: ۴۸/۶ [3] دیکھئے: مبسوط: ۲۳/۵

دلوں کا جو قرب ہونا چاہیے وہ مفقود ہوگا اور اس طرح رشتۂ نکاح کی وہ روح باقی نہ رہ سکے گی، جو شریعت کا اصل مقصود ہے۔ عام طور پر محققین نے اسی رخ پر زیادہ زور دیا، علامہ کاسانی فرماتے ہیں:

"لأن المصالح تختل عند عدم الكفاء ة لأنها لاتحصل إلا بالاستفراش والمرأة تستنكف عن إستفراش غير الكفأ وتعير بذلك فتختل المصالح ولأن الزوجين بينهما مبا سطات فى النكاح لا يبقى النكاح بدون تحمله عادة، والتحمل من غير الكفؤ، امر صعب يثقل على الطبائع السليمة فلا يدوم النكاح مع عدم الكفاء ة فلزم إعتبارها." [1]

ترجمہ: "کفاءت نہ ہوتو نکاح کی مصلحتوں میں خلل پیدا ہوجاتا ہے، کیونکہ یہ مصلحتیں اسی وقت حاصل ہوسکتی ہیں جب عورت مرد کا فراش بنے اور عورت غیر کفو کا فراش بننے سے نفرت کرتی ہے اور اسے باعث عار سمجھتی ہے، چنانچہ مصالح نکاح میں خلل پیدا ہوجاتا ہے، اور اس لئے کہ زوجین کے درمیان نکاح میں جن کو برداشت کئے بغیر عادۃً رشتۂ نکاح باقی اور پائیدار نہیں ہوسکتا اور غیر کفو سے اس کو گوارا کرنا ایک مشکل بات ہے جو طبائع سلیمہ پر گراں گزرتا ہے، لہٰذا کفاءت نہ ہونے کے باعث نکاح میں پائیداری نہیں رہ سکتی، اس لئے اس کا اعتبار کرنا ضروری ہے۔"

غرض کہ فی الجملہ کفاءت کا اعتبار تو روایات سے ثابت ہے۔ اب یہ کہ کفاءت کا کن امور میں اعتبار کیا جائے گا؟ زمانہ کے حالات، لوگوں کے طرز فکر اور معاشرتی مصالح کو دیکھتے ہوئے اس کا فیصلہ کیا جائے گا اور اس حیثیت سے جب ہم اپنے معاشرہ پر نگاہ دوڑاتے ہیں تو محسوس ہوتا ہے کہ "نسب" کی اہمیت اور نسبی فضیلت اور کمتری کا احساس نکاح کے مقصود اور میاں بیوی کے تعلقات پر عمیق اثر رکھتا ہے۔

ابن ہمام رقمطراز ہیں۔

"إذا ثبت إعتبار الكفاءة بما قدمناه فيمكن ثبوت تفصيلها ايضاً بالنظر الى عرف الناس فيما يحقرونه ويعرفون به." [2]

ترجمہ: "جب میری گذشتہ باتوں سے فی الجملہ کفاءت کا معتبر ہونا ثابت ہوگیا، تو اب اس کی تفصیلات کا ثبوت بھی ممکن ہے، اس طرح کہ لوگوں کے عرف کو دیکھا جائے کہ کون سی باتیں ان کے نزدیک باعث حقارت ونگ ہیں۔"

۵ ابن قدامہ نے اس سلسلہ میں حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس قول سے استدلال کیا ہے۔

---

[1] بدائع الصنائع: ۱۵۱۵/۲ [2] فتح القدير: ۶۲/۲

"لأمنعن فروج ذوات الاحساب إلا من الاكفاء قال قلت ما الاكفاء قال فى الأحساب."[1]

ترجمہ: "میں عالی نسب خواتین کو کفو کے سوا کسی اور سے نکاح کرنے سے روک دوں گا، میں نے پوچھا: کفو سے کیا مراد ہے؟ فرمایا: حسب (نسب) میں برابری والے۔"

یہاں مجوزین نے "حسب" کا ترجمہ نسب سے کیا ہے۔

❻ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"إن اللّٰه اصطفىٰ كنانة من ولد إسماعيل واصطفىٰ من كنانة قريشاً واصطفىٰ من قريش بنى هاشم واصطفانى من بنى هاشم."[2]

ترجمہ: "خدا نے بنو اسماعیل سے کنانہ کو، کنانہ سے قریش کو، قریش سے بنو ہاشم کو اور بنو ہاشم سے مجھ کو منتخب کر لیا ہے۔"

❼ سرخسی نے ایک استدلال یہ بھی کیا ہے کہ نکاح کے ذریعہ مرد کو عورت پر ایک گونہ مالکانہ حقوق حاصل ہو جاتے ہیں جو ایک طرح کی ذلت ہے، اسی لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "النكاح رق فلينظر أحدكم أين يضع كريمته" اسی طرح ایک شخص غیر کفو میں نکاح کر کے اپنی اولاد کو ذلیل کرتا ہے اور نفس کو ذلیل کرنا حرام ہے، آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ليس لمؤمن أن يذل نفسهٗ" پس اس بنا پر نکاح کے وقت نسب میں کفاءت کا خیال کیا جائے گا۔

(ب) ایک تنقیدی جائزہ

اب ہم ان دلائل کا تنقیدی جائزہ لیں گے۔

❶ علامہ کاسانی نے جو روایت نقل کی ہے وہ پوری حدیث ان الفاظ میں وارد ہوئی ہے۔

"قريش بعضهم أكفاء لبعض بطن ببطن والعرب بعضهم اكفاء لبعض قبيلة بقبيلة."[3]

ترجمہ: "قریش باہم ایک دوسرے کے کفو ہیں، قبیلہ کا ایک بطن دوسرے بطن کا اور عرب ایک دوسرے کے کفو ہیں، ایک قبیلہ دوسرے قبیلہ کا۔"

---

[1] رواه ابوبكر عبدالعزيز باسناده، المغنى: ٦/٤٨٣

[2] المغنى: ٦/٤٨٣ اس روایت کو ابن ہمام وغیرہ نے نقل کیا ہے، یہ حدیث بیہقی کی ہے۔ باب النسب فى الكفاءة: ٧/١٣٤

[3] المبسوط: ٥/٢٣

یہ روایت الفاظ کے کچھ فرق کے ساتھ مختلف طرق سے مروی ہے، لیکن تمام اسناد ضعیف ہیں۔

(الف): حاکم نے حضرت عبداللہ بن ملیکہ سے یہ روایت کی ہے مگر اس سند میں شجاع بن ولید ایک راوی ہیں، وہ کہتے ہیں کہ "حدثنا بعض اخواننا" (مجھ سے میرے بعض بھائیوں نے روایت کیا ہے) اس طرح جن صاحب سے "شجاع" نے روایت کیا ہے وہ مجہول ہیں۔

(ب): دوسرے اس حدیث کو ابو یعلیٰ نے نقل کیا ہے، اس روایت کے سلسلہ سند میں ایک راوی "عمران بن ابی الفضل الدیلمی" ہیں، جن کے بارے میں محدثین کی رائے ہے کہ وہ موضوعات کو بھی روایت کرتے ہیں۔ اس لئے اس حدیث کو موضوع قرار دیا گیا ہے۔

(ج): تیسرے دار قطنی نے حضرت عبداللہ بن عمر سے روایت کیا ہے لیکن اس سند میں ایک راوی "بقیۃ بن الولید" ضعیف ہیں۔ اور محمد بن الفضل بھی متکلم فیہ ہیں۔

(د): چوتھے اس حدیث کو ابن عدی نے "کامل" میں حضرت علی اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کیا ہے۔ اس سند میں علی بن عروہ نامی ایک راوی ہیں جن کو محدثین نے ضعیف کہا ہے، نیز ایک دوسرے راوی عثمان بن عبدالرحمٰن ہیں ان کے بارے میں بھی بعض محدثین کی رائے ہے کہ وہ ایسے لوگوں سے بھی روایت کرتے ہیں جن کی ثقاہت معلوم نہ ہو۔

(ہ): پانچویں اس حدیث کو بزاز نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا ہے اس میں یہ ضعف ہے کہ خالد بن سعد ان حضرت معاذ بن جبل سے روایت کرتے ہیں جبکہ حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ان کا سماع ثابت نہیں ہے۔ دوسرے اس کی سند میں "سلمان ابن ابی الجون" نامی راوی ہیں جن کی تضعیف کرتے ہوئے ابن قطان نے کہا "لم أجد له ذكراً." [1]

❷ علامہ ابن قدامہ نے ابو اسحاق حمدانی سے سلیمان اور جریر کا جو واقعہ نقل کیا ہے وہ اگرچہ سنداً صحیح ہے لیکن یہ روایت مرفوع نہیں ہے۔ یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل نہیں کیا گیا ہے بلکہ محض "اثر صحابہ" ہے۔ ممکن ہے کہا جائے کہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک وغیرہ کے یہاں صحابہ کا کسی ایسے مسئلہ کو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کئے بغیر بیان کرنا جس میں اپنے اجتہاد کی گنجائش نہیں، مرفوع کے درجہ میں ہے۔ اس لئے سنداً مرفوع نہ ہونے کی گفتگو کا یہ ٹکڑا "ان الله فضلكم علينا" اس طرف اشارہ کرتا ہے کہ حضرت سلیمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ اپنا قیاس تھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے فرطِ عقیدت کا تقاضہ تھا اور کم از کم یہ جملہ اس کا احتمال پیدا کرنے کے لئے تو کافی ہے ہی۔ بعض روایات میں یہ بھی ہے کہ حضرت سلیمان نے اس کی نسبت خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف

---

[1] ملخص از فتح القدير: ۴۲۰/۲

فرمائی، مگر یہ روایت ضعیف ہے[1] بلکہ خود حضرت سلیمان کے عمل سے اس کی نفی ہوتی ہے، ابھی آگے ذکر ہوگا کہ خود حضرت سلیمان نے حضرت ابوبکر اور عمر دونوں کی صاحبزادیوں سے نکاح کا پیام دیا۔

۳ معرکۂ بدر کے واقعہ سے جو استدلال کیا گیا وہ کتنا کمزور ہے، ظاہر ہے۔ اگر غزوۂ بدر میں ایک انصاری کو ہٹا نے اور حضرت امیر حمزہ اور حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُمَا کو میدان مقابلہ میں نکلنے کا حکم دینے کو ان کے نسبی شرف کی دلیل بنائی جاسکتی ہے۔ تو کیا اسامہ بن زید رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ کو ایسے قافلہ کا سپہ سالار بنانا جس میں اجلّہ صحابہ شریک تھے اس کی دلیل نہیں ہوسکتی کہ "کفاءت فی النسب" کوئی چیز نہیں ہے؟ ...... عین ممکن ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے ایسا اس لئے کیا ہو کہ ان حضرات کو زیادہ قوی اور حریف کے مقابلہ کے لئے زیادہ موزوں سمجھا ہو۔ یا یہ واضح کرنا مقصود ہو کہ تمہاری ساری قرابت کے باوجود حق اور سچائی کے معاملہ میں یہ "تیغ" برہنہ ہیں اور تمہارے ساتھ کسی مداہنت کو تیار نہیں ہیں۔ یا اس لئے کہ ان کو شرم محسوس ہو کہ یہی نہتے اور مجبور جنہیں تم نے آوارہ وطن کردیا تھا آج ان کی تلواریں تمہارے سر کاٹ رہی ہیں۔

۴ جہاں تک معاشرتی اور ازدواجی مصالح کی بات ہے تو اس سلسلہ میں دو اصول بنیادی طور پر پیش نظر رہنے چاہئیں۔ اول یہ کہ شریعت میں وہی مصالح قابل قبول ہیں جو نصوص اور دین کی مجموعی اساس اور مزاج کے خلاف نہ ہوں، محض طبیعت کا کسی مصلحت کو قبول کرنا اور کسی بات سے نفور کرنا کافی نہیں۔ امام ابواسحاق شاطبی کے الفاظ میں:

> "المراد بالمصالح والمفاسد ماكانت كذلك في نظر الشرع لاماكان ملائماً أومنافراً للطبع."[2]
>
> **ترجمہ:** "مصالح ومفاسد سے وہ مصالح ومفاسد مراد ہیں جو شریعت کی نظر میں معتبر ہوں، نہ یہ کہ جو طبیعت کے موافق یا ناموافق ہوں۔"

دوسرے اگر ایک مصلحت کی رعایت سے دوسری بڑی مصلحت فوت ہوتی ہو یا مفسدہ پیدا ہوتا ہو تو ایسی مصلحت کو نظر انداز کردیا جائے گا۔ اسی کو فقہاء "اہون البلیتین" کے اختیار کرنے سے تعبیر کرتے ہیں۔ اب غور کیا جائے تو ایک طرف بنیادی طور پر کفاءت اسلام کے تصورِ مساوات اور اخوتِ اسلامی کے خلاف محسوس ہوتا ہے گویا یہ مصلحت دین کے مجموعی مزاج سے مطابقت نہیں رکھتا۔ دوسری طرف خاندانی اور فرقہ وارانہ عصبیت اور گروہ بندی بھی اس کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے جو میرے خیال میں اس مصلحت سے زیادہ مفسدہ ہے۔ ان حالات میں غور کیا جانا چاہیے کہ کیا یہ معاشرتی مصلحت (جو سماج کے خود ساختہ تصور کا نتیجہ ہے) قابل رعایت ہے؟

---

[1] السنن الكبرىٰ للبيهقي: ۱۳۷/۷ باب اعتبار النسب فى الكفاءة [2] الموافقات: ۱/

❺ حضرت عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے متذکرہ بالا قول کے سلسلہ میں یہ عرض کرنا ہے کہ ''حسب'' کا معنی ''نسب'' سے کرنا خود محل نظر ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا ''الحسب المال'' ایک دوسرے موقع پر فرمایا۔ ''إن أحساب الناس بينهم فى هٰذا الدنيا هذا المال[1]'' اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حسب سے مراد خاندان نہیں ہے۔

❻ وہ روایت جس میں رسول اللہ ﷺ کے اصطفاء اور انتخاب کا ذکر ہے، اس کا تعلق آپ کی فضیلت اور عظمت سے ہے نہ کہ کفاءت سے، کیونکہ اگر اس روایت کو کفاءت سے متعلق رکھا جائے تو اس کا تقاضہ ہوگا کہ قریش کے دوسرے قبائل بنو ہاشم کے کفو نہ ہوں حالانکہ جمہور فقہاء اس کے قائل نہیں اور روایات وآثار سے معلوم ہوتا ہے کہ یہی صحیح ہے۔

❼ یہ کہنا کہ غیر کفو میں نکاح کرنا اپنے نفس کو اور اپنی اولاد کو ذلیل کرنا ہے اسی وقت قابل قبول ہوسکتا ہے جب یہ مان لیا جائے کہ کسی خاص خاندان میں پیدا ہونا ذلت کی بات ہے اور یہ مان لیا جائے کہ اسلام اس بات کا قائل ہے کہ انسانوں کے بعض طبقات کمتر اور ذلیل ہیں۔ حالانکہ اسلامی تعلیمات تمام تر اس کے خلاف ہیں۔

اب ہم ان دلائل کی طرف آتے ہیں جو خاندان ونسب میں کفاءت کے معتبر نہ ہونے کو بتاتے ہیں:

(ج) مانعین کے دلائل

❶ اس سلسلہ میں سب سے پہلی اور بنیادی چیز اسلام کا ''مجموعی مزاج'' ہے اسلامی تمدن کی پوری عمارت جس ''اینٹ'' پر اٹھائی گئی ہے وہ ''مساوات وبرابری'' ہے اسلام نے جس مساوات کا تصور پیش کیا ہے وہ بہت وسیع اور ہمہ گیر ہے۔ وہ جس طرح وطن پرستی، قومیت پرستی، لسانی اور طبقاتی عصبیت سے بالاتر ہے، اسی طرح نسب پرستی اور آباء واجداد پرستی کا بھی مخالف ہے...... اسلام کا تصور یہ نہیں ہے کہ خاندانوں اور قبیلوں کا وجود اس لئے ہے کہ ایک دوسرے کے درمیان اونچ نیچ کی دیوار کھڑی کردی جائے اور پیدائشی طور پر ایک کو برتر اور دوسرے کو کمتر سمجھا جائے۔ یہ تقسیم تفاخر کے لئے نہیں ''تعارف'' کے لئے ہے۔

''وجعلناكم شعوباوقبائل لتعارفوا.''[2]

تَرجَمَہ: ''ہم نے تم کو خاندانوں اور قبیلوں میں تقسیم کیا ہے کہ باہم ایک دوسرے کو پہچانو۔''

آباء پرستی اور آباء واجداد کا نام لے کر فخر کرنے کو اسلام نے جاہلیت اور عصبیت قرار دیا ہے۔ اسلام کو

---

[1] المغنی: ۲۹/۷ نیز ملاحظہ ہو: نیل الاوطار: ۱۲۹/۶، ترمذی نے اس روایت کو حضرت بریدہ سے مرفوعاً ان الفاظ میں نقل کیا ہے۔ ان احساب اهل الدنيا الذى يذهبون اليه المال. ترمذی: ۱/

[2] الحجرات: ۲

انسانیت کی اس کے سوا اور کوئی تقسیم گوارا نہیں ہے کہ یا تو وہ ''مؤمن تقی'' ہے یا ''فاجر شقی''۔

''إن الله أذهب عنكم عيبة الجاهلية وفخرها بالآباء انما هو مؤمن تقى أو فاجر شقي الناس كلكم بنو آدم وآدم خلق من تراب.''[1]

ترجمہ: ''اللہ تعالیٰ نے تم سے جاہلیت کے امتیاز اور آباء واجداد پر فخر کو ختم کر دیا ہے، انسان یا تو مؤمن تقی ہے یا فاجر شقی، تم سب کے سب آدم کی اولاد ہو۔ اور آدم کی تخلیق مٹی سے ہوئی ہے۔''

(د) قرآنی شواہد

قرآن میں کہیں کفاءت کا اعتبار کئے جانے کی طرف اشارہ بھی نہیں کیا گیا ہے جبکہ متعدد آیتیں موجود ہیں جو خاندان وغیرہ میں کفاءت کے تصور کو رد کرتی ہیں۔

ابن حزم نے اس مسئلہ پر جن آیات سے استدلال کیا ہے وہ اس طرح ہیں:

❶ ﴿انما المؤمنون اخوة﴾

ترجمہ: ''تمام اہل ایمان بھائی ہیں۔''

❷ ﴿المؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض﴾

یہاں بھی تمام مؤمن مرد وعورت کو نسب کی تفرق کئے بغیر ایک دوسرے کا ولی قرار دیا گیا ہے۔

❸ ﴿ماطاب لكم من النساء مثنىٰ وثلاث ورباع.﴾

ترجمہ: ''دو دو تین تین اور چار چار نکاح اپنی پسند کے کر سکتے ہو۔''

اس آیت میں بھی تعدد ازدواج کی اجازت دیتے ہوئے ''ماطاب لکم'' کا فقرہ استعمال کیا گیا ہے، ''ما'' عام ہے اور اس کا عموم تمام مؤمن عورتوں کو شامل ہے چاہے وہ کسی خاندان کی ہوں اور کسی بھی خاندان سے تعلق رکھنے والی ہوں۔

❹ جن عورتوں سے نکاح حرام قرار دیا گیا ہے ان کے مفصل تذکرہ کے بعد فرمایا گیا۔

﴿وأحل لكم ماوراء ذٰلكم﴾

ترجمہ: ''ان کے سوا تمام عورتیں تمہارے لئے حلال کی گئی ہیں۔''

یہاں بھی ''ماوراء ذلکم'' عام ہے۔

---

[1] ابوداؤد. باب التفاخر بالانساب

۵ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿ان اکرمکم عنداللّٰہِ اَتقٰکم﴾

ترجمہ: ”بے شک خدا کے نزدیک تم میں سب سے شریف وہ ہے جو سب سے زیادہ صاحب تقویٰ ہے۔“

چنانچہ مروی ہے کہ نبی ﷺ نے بنو بیاضہ کو حکم دیا کہ اپنی خاتون کا نکاح ابوھند سے کریں۔ لوگوں نے عرض کیا: کیا ہم اپنی بیٹیاں اپنے غلاموں سے بیاہ دیں، اسی موقع پر یہ آیت نازل ہوئی:

﴿یاایھاالناس انا خلقنکم من ذکروانثیٰ وجعلنا کم شعوباوقبائل لتعارفوا ان اکرمکم عنداللّٰہ اتقٰکُم﴾ [۱]

ترجمہ: ”لوگو! ہم نے تم کو ایک نر و مادہ سے پیدا کیا ہے، اور خاندانوں اور قبیلوں میں تقسیم کیا ہے تا کہ تم باہم ایک دوسرے کو پہچانو۔ بے شک اللہ کے نزدیک تم میں سب سے زیادہ شریف وہ ہے جو سب سے زیادہ صاحبِ تقویٰ ہو۔“

یہ روایت صاف بتاتی ہے کہ اس آیت کا نزول ہی اس کفاءت کے تصور کو رد کرنے کے لئے ہوا ہے۔[۲]
یہی بات قرطبی نے ابوداؤد کے حوالہ سے نقل کی ہے۔[۳]

(س) اسوۂ رسول ﷺ

پہلے گذر چکا ہے کہ آپ نے فرمایا: جب ایسا رشتہ آ جائے کہ تم اس کے اخلاق و دین سے مطمئن ہو تو اس کو قبول کر لو، ایسا نہ کرو گے تو فتنہ پیدا ہوگا، طیبی نے لکھا ہے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کفاءت کا اعتبار صرف دین واخلاق میں ہوگا۔ ”لایراعی فی الکفاء ۃ الاالدین وحدہ.“

آنحضور ﷺ کے ذاتی عمل سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، مثلاً:

۱ ...... آپ نے حضرت زید بن حارثہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی شادی جو آپ کے غلام تھے اپنی پھوپھی زاد بہن حضرت زینب سے فرمائی۔ حالانکہ حضرت زینب کے اہل خانہ کو اس سے تکدر بھی ہوا اور خود حضرت زینب شکوہ سنج ہوئیں کہ آپ اپنی پھوپھی زاد بہن کا نکاح اپنے غلام سے کرنا چاہتے ہیں ”تتزوج ابنة عمتك مولاك“[۴]

۲ انہیں حضرت زید کے صاحبزادے حضرت اسامہ کی شادی خود آپ ﷺ ہی نے حضرت فاطمہ بنت قیس سے فرمائی۔ اور نہ چاہنے کے باوجود آپ کے حکم کی تعمیل کرتے ہوئے حضرت فاطمہ بنت قیس نے اس رشتہ

---

[۱] الحجرات: ۱۳ [۲] الدر المنثور: ۸/۵۸۰ [۳] الجامع لا حکام القرآن: ۲۱/۳۴۱ [۴] بیہقی: ۷/۱۳۶

کو منظور کر لیا۔

"وأمر النبی صلی اللّٰه علیه وسلم فاطمة بنت قیس أن تنکح أسامة بن زید مولاہ فنکحها بأمرہ."[1]

ترجمہ: "آپ نے فاطمہ بنت قیس کو حکم دیا کہ آپ کے مولا اسامہ بن زید سے نکاح کریں، چنانچہ حضرت اسامہ نے آپ کے حسب حکم فاطمہ سے نکاح کیا۔"

❸ حضرت مقداد بن اسود کا نکاح جو بنی زہرہ سے تھے، آپ نے حضرت ضباعہ بنت زبیر بن عبدالمطلب سے فرمایا، اور کہا کہ مقداد و زید کا نکاح ہم نے اس طرح اس لئے کیا ہے کہ اخلاق شرافت کا معیار بن جائے۔ "لیکون اشرفکم عنداللّٰه احسنکم[2] خلقًا"...... بعض روایات میں زید بن حارثہ اور حضرت زینب کے نکاح کا واقعہ مذکور ہے۔[3]

❹ حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک انصاریہ کے یہاں اپنے نکاح کا پیغام دیا، جسے انصار نے حضرت بلال کے پہلے غلام ہونے کی وجہ سے ٹھکرا دیا، آپ نے اس موقعہ پر ان صاحب کو حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے نکاح کرنے کا حکم دیا۔ چنانچہ حدیث کے الفاظ یوں ہیں:

"فقال له رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم قل لهمدان (رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم) یا مرکم ان تزوجونی."

ترجمہ: "حضور نے ان سے فرمایا کہ ہمدان سے کہو کہ رسول اللہ تمہیں حکم دے رہے ہیں کہ تم (اپنی لڑکی) ہم سے بیاہو۔"

بلکہ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات کے انکار پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خاصی برہمی اور خفگی کا اظہار فرمایا۔[4]

آخر الذکر دونوں مقام پر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے "امر" فرمایا ہے۔ اگر نسب میں کفاءت کا اعتبار ہوتا تو کم از کم آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس کا امر تو نہیں فرماتے، زیادہ سے زیادہ مشورہ دیتے۔

❺ ......ابوطیبہ نے بنی بیاضہ کے یہاں نکاح کا پیغام بھیجا، بنو بیاضہ نے نسب کے اعتبار سے ان کو کم تر جانتے ہوئے پیغام مسترد کر دیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقعہ پر نکاح کا حکم دیتے ہوئے فرمایا:

"أنکحوا أبا طیبة، ان لاتفعلو اتکن فتنة فی الارض وفساد کبیر"[5]

---

[1] متفق علیه، سبل السلام: ۳/۱۰۸۔ [2] بیهقی: ۷/۱۳۷ [3] مصنف عبدالرزاق: ۶/۱۵۳

[4] الجامع لاحکام القرآن: ۱۶/۳۴۷ [5] بدائع الصنائع: ۲/۳۱۷

ترجمہ: "ابوطیبہ سے نکاح کردو، اگر ایسا نہ کرو گے تو زمین میں فتنہ اور بڑا فساد پیدا ہوجائے گا۔"

یہاں بھی آپ نے "امر" کا صیغہ استعمال کیا ہے جو عام حالات میں وجوب کے لئے آتا ہے۔

❻ ......ابوہند رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو پچھنا لگایا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو بیاضہ سے جو عرب میں ایک معزز قبیلہ سمجھا جاتا تھا،......مخاطب ہوکر فرمایا۔

"انکحوا اباهند وانکحوا الیه"[1]

ترجمہ: "ابوہند سے شادی بیاہ کا ربط رکھو۔"

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس روایت کی تضعیف کی ہے۔ لیکن ابن قدامہ نے لکھا ہے کہ امام احمد کی تضعیف کی وجہ یہ شرطیہ فقرہ ہے کہ "تم اس کی شادی اپنے ہاں اور اپنی اس کے یہاں کرو۔" اور صحیح یہ ہے کہ جملہ مشروط نہیں ہے، بلکہ فی الجملہ ان کو حقیر نہ جاننے اور باہم شادی بیاہ کا معاملہ رکھنے کی تعلیم دی گئی ہے۔[2]

(س) آثار صحابہ

❶ حضرت ابوحذیفہ نے ایک انصاریہ کے غلام سالم کو "متبنّٰی" بنالیا تھا اور انہیں سے اپنی برادر زادی ولید بن عتبہ کی لڑکی کی شادی کی۔[3]

❷ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہما انصاری نے اپنی بہن سے فرمایا تھا:

"انشدك الله ان تتزوجی الامسلماً وان کان احمر رومیا اوحبشیا."[4]

ترجمہ: "میں تجھے خدا کا واسطہ دیتا ہوں کہ مسلمان سے نکاح کرنا، روم کا سرخ سپید ہو یا کوئی حبشی۔"

ظاہر ہے حضرت عبداللہ بن مسعود عربی تھے گو قریشی نہ تھے، لیکن وہ محض اسلام کو نکاح کے لئے معیار انتخاب بنانے کا حکم دے رہے ہیں۔

❸ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف نے حضرت بلال حبشی کی شادی اپنی بہن سے کی۔[5]

❹ بعض صحابہ نے اپنے اپنے نسب پر فخر کا اظہار کیا، بات حضرت سلمان فارسی تک پہنچی، حضرت سلمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا:

"أبی ألاسلام لا أب لی سواه."[6]

ترجمہ: "اسلام ہی میرا باپ ہے، اس کے سوا میرا کوئی باپ نہیں۔"

---

[1] سنن کبریٰ بیهقی: ۱۳۶/۷ [2] المغنی: ۲۶/۷ [3] بیهقی: ۱۳۷/۷، مصنف عبدالرزاق: ۱۵۵/۶
[4] المغنی: ۴۸۰/۶ [5] فتح القدیر: ۸۷/۲ [6] عنایة علی الهدایه: ۱۹۰/۳.

حضرت سلمان فارسی نے حضرت ابوبکر کی صاحبزادی سے نکاح کا پیغام دیا۔ حضرت ابوبکر نے قبول فرما لیا۔ حضرت عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کی صاحبزادی سے بھی پیام دیا، پہلے حضرت عمر نے ٹال دیا۔ (فالتویٰ الیہ) پھر خواہش کی کہ وہ ان کی صاحبزادی سے نکاح کرلیں تو حضرت سلمان نے قبول نہ کیا۔[1]

❺ حضرت ابوبکر نے اپنی بہن ام فروہ کا نکاح اشعث بن قیس سے کیا جو قریشی نہ تھے۔[2]

پس، حاصل یہ ہے کہ کتاب وسنت کی تصریحات، صحابہ کے آثار وواقعات، دین کا مجموعی مزاج ومذاق ان لوگوں کی فکر سے زیادہ قریب ہے جونسب میں کفاءت کے قائل نہیں ہیں، جن فقہاء نے نسب میں کفاءت کا اعتبار کیا ہے ان کے پیشِ نظر اصل میں عرف اور ان کے عہد کا رواج ہے، پھر بھی جیسا کہ کاسانی کی تصریح گذر چکی ہے زیادہ سے زیادہ فقہاء نے اسے مباح قرار دیا ہے اور محض دیانت واخلاق میں کفاءت پر اکتفا کرنے کو بہتر اور مستحب سمجھا ہے۔ اب یہ بات علماء کے لئے قابلِ غور ہے کہ کیا موجودہ عرف میں بھی نسب میں کفاءت کو وہی اہمیت حاصل ہونی چاہیے اور کیا اس کے مصالح کے مقابل اس کے مفاسد نظر انداز کردیئے جانے کے لائق ہیں؟

⑨ حسب میں کفاءت

مختلف کتب فقہ میں امور کفاءت کے سلسلہ میں "حسب" کا ذکر بھی ملتا ہے۔ "حسب" سے کیا مراد ہے، اس سلسلے میں فقہاء کی رائیں ایک گونہ مختلف ہیں۔ بعض حضرات کی رائے ہے کہ حسب سے مراد نسب وخاندان ہے۔ فقہاء احناف کی اکثر کتابوں میں قاضی خان کا قول نقل کیا گیا ہے کہ "الحسیب یکون کفوا للنسیب[3]" اس کی تائید حضرت عمر کے اس قول سے ہوتی ہے کہ "لأمنعن فروج ذوات الأحساب إلا من الاكفاء[4]" ابن قدامہ لکھتے ہیں۔ یعنی "بالنسب الحسب وهو النسب[5]" بعض حضرات کا خیال ہے کہ حسب سے مراد مال ہے چنانچہ اس کی تائید حضرت بریدہ کی روایت سے بھی ہوتی ہے۔ آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے فرمایا:

"إن أحساب أهل الدنيا الذى يذهبون اليه المال."[6]

تَرجَمہ: "اہل دنیا کا حسب جس کی طرف لوگ جاتے ہیں، "مال" ہے۔"

بعض حضرات کی رائے ہے کہ حسب سے مراد دین واخلاق ہے۔ "ويقال حسبة دينه[7]"......لیکن زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ حسب سے وہ وجاہت مراد ہے جو کسی خاندان یا فرد کو اس کے علم، عہدہ، حیثیت عرفی اور حکومت واقتدار کی وجہ سے حاصل ہوجایا کرتی ہے۔ چنانچہ چلپی کا بیان ہے:

"الحسب مايعده الإنسان من مفاخرآبائه ...... قال إبن السكيت الحسب

[1] الجامع لاحکام القرآن: ٣٤٧/١٦ [2] المغنی: ٢٨/٧ [3] هندیه: ٢٩٠/١ [4] مصنف عبدالرزاق: ١٥٢/٦
[5] المغنی: ٢٧/٧ [6] جمع الفوائد: ٢١٨/١ بحواله ترمذی [7] حاشیه علی تبيين الحقائق: ١٢٩/٢

والكرم يكونان في الرجل و إن لم يكن له آباء لهم شرف"[1]

ترجمہ: "وہ باتیں جو خاندانی مفاخر میں شمار کی جاتی ہیں، حسب ہیں...... ابن سکیت نے کہا ہے کہ بعض دفعہ انسان کو آبائی شرف حاصل نہیں ہوتا، لیکن اس میں "کرم وحسب" پایا جاتا ہے۔"

اسی طرح محیط میں صدر الاسلام سے نقل کیا گیا ہے کہ صاحب جاہ وحشمت اور اہل عہدہ ومنصب صاحب حسب کہلائیں گے۔ "الحسيب الذي له جاه وحشمة ومنصب."[2]

فقہاء کے یہاں مختلف جزئیات ملتی ہیں جن میں "حسب" کو "کفاءت" کے مسئلہ میں اہمیت دی گئی ہے۔ چنانچہ عجمی عالم کو اس کے علم کی بنا پر ہاشمی اور عرب جاہل کا کفو قرار دیا گیا ہے، کیونکہ علم کا شرف نسبی شرف سے بڑھ کر ہے۔ "لان شرف العلم فوق شرف النسب[3]" اسی بنا پر امام ابو یوسف نے فرمایا کہ نومسلم کو اگر دوسری ایسی فضیلتیں حاصل ہوں جو نسب کی کمی کو پورا کر دیں تو ایسا نومسلم خاندانی مسلمان کا کفو ہوگا[4]...... اسی طرح امام محمد کا یہ قول کہ تمام ہاشمی اور تمام عرب باہم کفو ہیں سوائے خانوادۂ خلافت کے کہ خانوادۂ خلافت کو بمقابلہ دوسرے خاندانوں کے برتر سمجھا جائے گا[5] دراصل حسب میں کفاءت ہی سے متعلق ہے۔ یہ جو اکثر علماء نے لکھا ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ بات اہل اقتدار کے خوف سے اور تسکین فتنہ کی غرض سے کہی ہے امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کی شان سے فروتر معلوم ہوتی ہے اسی طرح امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ "ذی وجاہت فاسق" صالحین کا کفو ہوسکتا ہے۔ اور شارحین کی یہ وضاحت کہ اس سے مقربین سلطان مراد ہیں[6]

وہ بھی حسب ہی میں کفاءت کے قبیل سے ہے، امام محمد کی رائے گذر چکی ہے کہ ان کے یہاں دین میں کفاءت کا اعتبار نہیں، اس کے باوجود ایسا شخص کہ جس کی نشہ خواری اس درجہ کو پہنچی ہوئی ہو کہ لوگ اس سے استہزاء اور تمسخر کرتے ہوں شرفاء کا کفو نہیں ہوسکتے ہیں۔ اسے بھی حسب میں کفاءت کی رعایت قرار دی جاسکتی ہے۔ اس لئے کہ بہت سی کتابوں میں یہ صراحت موجود ہے کہ حسب مکارم اخلاق کا نام ہے۔ "الحسب مكارم الاخلاق[7]" شامی نے خوب لکھا ہے کہ اگر علم وحسب کا شرف نسب وخاندان کے شرف سے بڑھ کر نہ ہوتو کیا امام ابوحنیفہ اور حسن بصری جیسے غیر عربی کسی جاہل قریشی یا اپنے پاؤں پر پیشاب کرنے والے عربی کے کفو نہیں ہوسکتے۔[8]

یہ حقیقت ہے کہ کسی خاندان کو اس کی علمی خدمات یا اپنی حیثیت عرفی کی وجہ سے ایسا مقام حاصل ہوجاتا

---

[1] يلبي على التبيين: ۱۲۹/۲ [2] البحرالرائق: ۱۳۰/۳ [3] فتح القدير: ۱۹۰/۳ [4] البحرالرائق: ۱۳۰/۳

[5] هدايه: ۳۲۰/۲ فصل في الكفاءة. [6] عنايه على الهدايه علىٰ هامش الفتح: ۱۹۱/۳

[7] فتح القدير: ۱۹۰/۳، بحر: ۱۳۰/۳ [8] وكيف يصح لا حدان يقول ان مثل ابى حنيفة او الحسن البصرى وغير هما ممن ليس بعربى انه، لايكون كفؤاً لبنت قرشى جاهل اولبنت عربى بوال على عقبيه ردالمحتار: ۳۲۳/۲

ہے کہ اگر اس خاندان کا رشتہ علم وجاہ کے اعتبار سے اس سے بہت پست سطح کے لوگوں سے ہوجائے یا ایسے خاندان میں ہوجائے جہاں خاصی ناخواندگی ہو تو ان دونوں خاندانوں کی رہائش، رہن سہن اور معاشرت میں اتنا نمایاں اور واضح فرق ہوجاتا ہے کہ ان میں نکاح بہت دشوار ہوجاتا ہے۔ لہٰذا معاشرتی مصالح کو سامنے رکھتے ہوئے حسب میں کفاءت کا اعتبار کیا جائے تو یہ بات مناسب معلوم ہوتی ہے۔ چنانچہ ابن بریدہ کی جس روایت میں حسب ''مال'' کو قرار دیا گیا ہے، عجیب نہیں کہ اس امر کی طرف اشارہ مقصود ہو کہ چونکہ مالی اور معاشی حالت کی وجہ سے بھی کسی خاندان کو ایک گونہ وجاہت حاصل ہوجاتی ہے اسی لئے شاید آپ ﷺ نے مال کو حسب میں اہمیت دی ہو۔

کفاءت کے چند اہم مسائل

❶ کفاءت کا اعتبار نکاح کے وقت ہی ہوتا ہے، چنانچہ اگر نکاح کے وقت شوہر بیوی کا کفو تھا اور بعد میں وہ اس کا کفو باقی نہ رہا تو اب عورت یا اس کا ولی تفریق کا مطالبہ نہیں کرسکتے، مثلاً نکاح کے وقت مرد معاشی اعتبار سے عورت کا کفو تھا لیکن بعد میں اس کی اقتصادی حالت پست ہوگئی اور وہ اس عورت کا کفو باقی نہ رہا تو عورت کو مطالبہ تفریق کا حق حاصل نہ ہوگا۔ ''تعتبر الكفاءة عندابتداء العقد وزوالها بعد ذلك لا يضر''[1]

❷ کفاءت کا اعتبار عورت کی طرف سے ہے نہ کہ مرد کی طرف سے، یعنی مرد کو عورت کا کفو ہونا چاہیے، اگر عورت مرد کی کفو نہ ہوئی تو کوئی مضائقہ نہیں، گو بعض فقہاء کے یہاں اس سے مختلف صراحتیں ملتی ہیں لیکن فتویٰ اسی پر ہے کہ کفاءت صرف عورت ہی کی طرف سے معتبر ہے۔[2]

❸ کفاءت بیوی و راس کے اولیاء دونوں کا حق ہے[3] چنانچہ:

(الف) اگر عورت نے غیر کفو میں اپنا نکاح کرلیا اور اولیاء اس سے واقف نہیں تھے تو ولی کو حق حاصل ہوگا کہ قاضی کے یہاں مطالبہ کر کے اس عورت کا نکاح فسخ کرادے گویا نکاح تو ہوجائے گا لیکن موقوف رہے گا۔ اگر ولی نے اس پر اعتراض نہ کیا تو نکاح باقی رہے گا اور اگر اس نے اس نکاح کے خلاف استغاثہ کیا تو اب قاضی زوجین کے درمیان تفریق کردے گا۔[4]

فقہاء احناف کی کتابوں میں ظاہر روایات کی حیثیت سے یہی بات مشہور ہے، حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ لڑکی کا غیر کفو میں کیا ہوا نکاح نافذ ہی نہ ہوگا۔ عام طور پر متاخرین نے اسی پر فتویٰ دیا ہے، لیکن ہمارے موجودہ زمانہ میں اس رائے پر فتویٰ دینے میں بڑی دقتیں پیدا ہوجائیں گی اور شہروں کے سماج

---

[1] البحرالرائق: ۱۳۰/۳، ردالمحتار: ۳۱۷/۲ [2] درمختار: ۳۱۷/۲ [3] حوالہ سابق

[4] الفقه على المذاهب الاربعة: ٥٦/٤، بدائع الصنائع: ۳۱۸/۲

میں ہونے والے بہت سے ایسے نکاح جو ولی کی اجازت کے بغیر ہوجاتے ہیں اور اپنی ناراضگی کے باوجود انجام کار ولی اس پر خاموشی اختیار کرلیتا ہے حرام قرار پائے گا۔ اس لئے موجودہ حالات میں ظاہر روایت والا قول ہی زیادہ صحیح اور قابل عمل ہے۔

(ب) لڑکی غیر کفو میں قریب ترین ولی کی اجازت سے نکاح کرے تو خود اس ولی یا اس کے بعد دوسرے درجہ کے اولیاء کو اس پر اعتراض کا حق باقی نہ رہے گا اور نکاح لازم ہوجائے گا۔

(ج) ولی نے بالغہ لڑکی کا نکاح اس کی اجازت سے کیا اور لڑکے سے کفاءت کی شرط لگادی یا اس وقت کیا جبکہ لڑکے نے کفو ہونے کا اظہار کیا تھا۔ بعد میں معلوم ہوا کہ مرد اس کا کفو نہیں تھا تو خود عورت اور اس کا ولی دونوں کو قاضی کے یہاں اس نکاح کے فسخ کرنے کے لئے استغاثہ کا حق حاصل ہوگا۔[1]

(د) نابالغہ لڑکی کا نکاح باپ یا دادا کرے تو چاہے غیر کفو میں یہ نکاح کیا گیا ہو پھر بھی یہ نکاح لازم ہوجائے گا۔[2] ......البتہ ایسا باپ اور دادا جو بے غیرت فاسق ہو یا اپنے اختیارات کے غلط استعمال اور ناتجربہ کاری میں معروف ہو اس کا کیا ہوا نکاح باطل ہوگا۔[3]

(ہ) باپ اور دادا کے علاوہ دوسرے اولیاء نے نابالغہ کا نکاح غیر کفو سے کردیا تو یہ نکاح ہی نہ ہوگا۔[4] اسی طرح باپ اور دادا نے نشہ کی حالت میں نابالغہ کا نکاح غیر کفو سے کردیا تو یہ نکاح بھی منعقد نہ ہوگا۔[5]

❹ فقہاء کے یہاں مسئلہ کفاءت میں ناواقفیت کا اعتبار نہیں ہے۔ یعنی مرد نے خود کو کفو ظاہر نہ کیا عورت کی طرف سے کفو ہونے کی شرط لگائی گئی، لیکن لڑکی اور اس کے ولی نے کفو سمجھ کر نکاح کردیا۔ بعد کو معلوم ہوا کہ وہ کفو نہیں تھا تو اب کفاءت نہ پائے جانے کی وجہ سے مطالبۂ تفریق کا حق باقی نہ رہے گا۔[6]

❺ اگر لڑکی غیر کفو میں اپنا نکاح کررہی ہو اور ولی اس پر خاموشی اختیار کرے تو یہ اس کی رضامندی نہیں ہوگی بلکہ اس عورت کے اپنے اس شوہر سے ماں بننے تک عورت کو تفریق کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل رہے گا۔[7] ...... تاہم اس جزئیہ پر نظر ثانی کی ضرورت ہے کہ اس سے بعض اوقات بڑے مفاسد کا اندیشہ ہے۔

یہ چند سطریں ایک کوتاہ علم اور کم سواد نے صرف اس لئے لکھی ہیں کہ اس اہم معاشرتی مسئلہ کی طرف علماء وارباب افتاء توجہ کریں اور غور کریں کہ کیا بدلتے ہوئے حالات اور تغیر پذیر قدروں کو سامنے رکھ کر اس پر نظر ثانی کی گنجائش ہے؟؟

---

[1] الفتاوی الهندیه: ۲۹۳/۱ [2] الفتاوی الهندیه: ۲۸۵/۱ [3] الفتاوی الهندیه: ۲۹٤/۱ [4] البحر الرائق: ۱۳٤/۳
[5] البحر الرائق: ۱۳٦/۳ [6] درالمختار: ۳۱۸/۲ [7] الجوهرة النیرة ص: ۲٦، البحرا الرائق

نوٹ: کفاءت نہ پائے جانے کی وجہ سے زوجین میں کب تفریق کی جاتی ہے اور اس کے لئے کیا طریقہ اختیار کیا جاتا ہے؟ اس کو وضاحت کے ساتھ سمجھنے کے لئے مولانا عبدالصمد رحمانی کی "کتاب الفسخ و التفریق" ص: ۸٦ تا ص: ۹۱ بہت عمدہ اور قابلِ مطالعہ ہے۔

خیار بلوغ کا حق اور اس کا استعمال

نابالغ لڑکے اور لڑکی کا نکاح بھی ہوسکتا ہے اس پر امت کا اجماع ہے[1] پھر یہ بات بھی ظاہر ہے کہ ان کا نکاح ان کے اولیاء ہی کریں گے اس لئے کہ شریعت کہ نظر میں جب تک وہ بالغ نہ ہوجائیں، معاملات کے باب میں ان کے اختیارات مسلوب ہوتے ہیں۔ البتہ کن اولیاء کو نابالغ بچوں کا نکاح کرنے کا حق حاصل ہے؟ اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ امام مالک اور مشہور روایت کے مطابق امام احمد کا خیال ہے کہ صرف باپ کو ہی یہ حق حاصل ہے، ان کے علاوہ کوئی نابالغ بچہ کا نکاح نہیں کرسکتا امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے باپ کے ساتھ دادا کا بھی اضافہ کیا ہے کہ ان دونوں کو حق ہے کہ وہ نابالغ لڑکوں اور لڑکیوں کی رضامندی کے علی الرغم بھی ان کا نکاح اپنی صوابدیدی سے کرسکتے ہیں۔ البتہ چونکہ امام شافعی اور امام احمد کے ہاں فاسق کو ولایت حاصل نہیں ہوتی۔ اس لئے اگر باپ دادا فاسق ہوں تو وہ نابالغ کا نکاح کرنے کے مجاز نہیں رہیں گے۔[2]

فقہاء کی رائیں

احناف کے ہاں تمام اولیاء باپ، دادا، چچا، بھائی وغیرہ جبراً نابالغ کا نکاح کرسکتے ہیں اور ان سبھی کو نابالغ پر "ولایت اجبار" حاصل ہے۔ البتہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے یہاں باپ دادا کے علاوہ دوسرا کوئی رشتہ دار نکاح کرے یا باپ دادا ہی کرے لیکن تجربہ سے یہ بات ثابت ہوچکی ہو کہ وہ اپنے اختیارات کا غلط اور ناروا استعمال کرتا ہے تو بالغ ہونے کے بعد اسے اختیار ہے، چاہے تو اس نکاح کو باقی رکھے ورنہ فسخ کردے۔ اس کو فقہ کی اصطلاح میں "خیارِ بلوغ" کہا جاتا ہے اور اگر باپ دادا نے نکاح کیا اور پہلے سے اپنے اختیارات کے غلط استعمال میں مشہور نہیں ہیں تو اب "خیارِ بلوغ" حاصل نہ ہوگا۔ مگر امام ابو یوسف کو اس سے اتفاق نہیں ہے۔ ان کے ہاں کوئی بھی "ولی" نکاح کرے اس کا نکاح لازم ہوگیا اب بالغ ہونے کے بعد اس کو کوئی اختیار حاصل نہیں رہے گا۔[3]

---

[1] رحمة الامه: ص: ٢٦٤، ٢٦٥ [2] رحمة الامة: ص: ٢٦٤، ٢٦٥

[3] كتاب الفقه على المذاهب الاربعه: ٣٠/٤

احناف کے دلائل

روایات کی روشنی میں دیکھا جائے تو اس مسئلہ میں بعض امور کو مستثنیٰ کر کے احناف کی رائے زیادہ قوی معلوم ہوتی ہے۔ اس لئے کہ مختلف روایات سے یہ بات ثابت ہے کہ نابالغ بچوں کا نکاح والدین کے علاوہ دوسرے اولیاء نے کیا ہے اور اس بنا پر بالغ ہونے کے بعد ان کو نکاح باقی رکھنے یا روک دینے کا اختیار بھی دیا گیا ہے۔

❶ رسول اللہ ﷺ نے خود حضرت امامہ بنت حمزہ کا نابالغی کے عہد میں نکاح کیا اور بالغ ہونے کے بعد آپ نے ان کے لئے خیار کی گنجائش رکھی۔

"وجعل لها الخيار إذا بلغت"[1]

❷ یتیم بچوں کے بارے میں حضرت عمر بن عبدالعزیز نے لکھا کہ اگر نابالغی میں ان کا نکاح کر دیا جائے تو ان کو خیار حاصل ہوگا۔ "اذا زوجاهما وهما صغيران انهما بالخيار."[2]

احناف زیادہ تر اس مسئلہ پر قیاس پیش کرتے ہیں کہ چونکہ باپ دادا بچوں کا پوری طرح ہمدرد (وافر الشفقت) ہوتا ہے اس لئے اس کا کیا ہوا نکاح تو لازم ہو جائے گا۔ دوسرے اولیاء میں چونکہ شفقت اس درجہ نہیں رہتی۔ اس لئے ان کا کیا ہوا نکاح درست تو ہو جائے گا، مگر لازم نہ ہوگا اور بالغ ہونے کے بعد اختیار ہوگا چاہے تو اس نکاح کو باقی رکھے یا رد کر دے۔[3]

لیکن جیسا کہ واضح ہے اوپر جو روایت اور اثر ذکر کی گئی ہیں ان سے صرف اس قدر معلوم ہوتا ہے کہ اگر نابالغی کی حالت میں نکاح کر دیا جائے تو بالغ ہونے کے بعد "خیار بلوغ" حاصل ہوگا۔ احناف کے یہاں باپ اور دوسرے اولیاء کے درمیان جو فرق کیا گیا ہے اس کا ثبوت نہیں ملتا۔ سوائے اس کے کہ باپ اور دادا کی شفقت کے تحت ان سے اس بات کی توقع کی جا سکتی ہے کہ انہوں نے بچے کے حق میں اچھے رشتہ ہی کا انتخاب کیا ہوگا، دوسرے رشتہ داروں کے بارے میں اس قدر حسن ظن رکھنا مشکل بھی ہے اور تجربہ کے خلاف بھی۔

قاضی شریح رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ

مگر ابن ابی شیبہ نے اس سلسلہ میں ایک تیسری رائے بھی پیش کی ہے جو قاضی شریح رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ کی ہے جن کو عہد فاروقی سے لے کر حضرت علی کے عہد تک اجلۂ صحابہ کے عہد میں منصب قضا پر فائز رہنے کی سعادت حاصل رہی ہے اور صرف یہی بات ان کے تفقہ، دین کی مزاج شناسی اور کتاب وسنت کی روح پر ان کی گہری نظر کے لئے شاہد عدل ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر باپ خود ہی اپنے بیٹے یا بیٹی کا نکاح کر دے تو بھی جوان

[1] فقه السنة للشيخ سابق: ١٣٠/٢ "زواج الصغيرة"   [2] الهدايه: ٢٩٦/٢   [3] مصنف: ١٤١/٤

ہونے کے بعد ان کو اختیار حاصل ہوگا، چاہے تو اس کو باقی رکھے یا رد کر دے۔ "اذازوج الرجل ابنهٔ فالخیار لهما إذا شبا"[1] غالباً یہی رائے طاؤس کی بھی ہے انہوں نے مطلقاً باپ دادا کی قید لگائے بغیر نابالغوں کو خیار بلوغ کا حق دیا ہے۔ "قالا فی الصغیرین هما بالخیار اذا شبا."[2]

اور بعض قرائن ہیں جو اس رائے کی تائید میں جاتے ہیں:

اول یہ کہ حضور ﷺ نے حضرت حمزہ کی صاحبزادی کے بعد بلوغ "خیار بلوغ" کا ذکر کرتے ہوئے یہ ارشاد نہیں فرمایا "چونکہ اس کے باپ یا دادا نے یہ نکاح نہیں کیا ہے بلکہ میں نے کیا ہے اس لئے خیار بلوغ حاصل ہوگا" بلکہ مطلق یہ بات فرمائی کہ اس کو خیار بلوغ حاصل ہوگا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نابالغ بچوں اور بچیوں کو مطلقاً خیار حاصل ہوگا۔ چاہے نکاح خود اس کے باپ اور دادا کریں یا کوئی اور۔

دوسرے جب نابالغ اولاد پر باپ جبر نہیں کرسکتا۔ تو اولاد کے بالغ ہونے کے بعد بھی ان کو اس رشتہ میں اختیار حاصل ہونا چاہیے جو جبراً اس پر مسلط کیا گیا تھا۔ تاکہ اس رشتہ میں ان کی رضا شامل ہوجائے۔

احناف کی دلیل پر ایک ناقدانہ نظر

احناف کا یہ قیاس کہ باپ اور دادا وافر الشفقة ہوتے ہیں اس لئے ان کا نکاح لازم ہوجائے گا محل نظر ہے:

ایک تو اس لئے کہ اگر نکاح میں حق انتخاب کے حاصل ہونے اور نہ ہونے کے لئے یہی معیار ہوتا تو پھر بالغ بچوں پر بھی باپ دادا کو ایسی ہی ولایت حاصل ہونی چاہیے تھی۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے، دوسرے عین ممکن ہے کہ ایک نابالغ بچہ کا رشتہ باپ اور دادا نے دوسری نابالغ بچی سے موجودہ حالات کی بناء پر کر دیا ہو۔ مگر بعد کو ماحول کے بگاڑ اور تربیت کے فساد کے نتیجے میں اس میں صلاح باقی نہ رہے۔ نابالغی کے نکاح میں اس طرح باتوں کا پیش آجانا کوئی شاذ و نادر واقعہ نہیں ہے، بلکہ کثرت سے ایسا ہوتا رہتا ہے۔ اب کیا یہ شفقت اور ہمدردی ہوگی کہ پھر بھی اس لڑکے کو اسی لڑکی کے ساتھ بندھ کر رہنے پر مجبور کیا جائے؟

پھر ایک اتنا بڑا مسئلہ جس سے زندگیوں اور قسمتوں کے فیصلے وابستہ ہیں۔ میں نہ کتاب وسنت کی کوئی نص ہے نہ صحابہ کے آثار ہیں اور نہ کوئی مضبوط قیاس ہے جس کی بنیاد کسی منصوص شرعی نظیر پر ہو، دوسری طرف قاضی شریح کا قول موجود ہے جس کو عہد صحابہ کی عدالتی نظیر کا درجہ دیا جاسکتا ہے۔ حدیث کا اطلاق ہے جو ہر نابالغ کے حق میں "خیار بلوغ" کی طرف اشارہ کرتا ہے اور بالغ ہونے کے بعد "باپ دادا" کے اختیارات کا سلب کرلیا جانا اور خود اس کی رضامندی اور آمادگی کا ضروری ہونا ایک مسلمہ اصول ہے جو مطلقاً "خیار بلوغ" کا تقاضہ

[1] مصنف: ٤/ص: ١٤١ [2] حوالہ سابق: ص: ١٤٠

کرتا ہے۔ ان امور کی روشنی میں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں قاضی شریح کی رائے زیادہ قوی بھی ہے اور قرینِ مصلحت بھی۔

بعض فقہاء احناف نے اس مسئلہ پر منصوص نظیر بھی پیش کرنی چاہی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عائشہ سے نابالغی میں نکاح کیا تھا اور نکاح کے ولی خود حضرت عائشہ کے والد حضرت ابوبکر تھے، اگر بالغ ہونے کے بعد ''خیار بلوغ'' حاصل ہوتا تو حضرت عائشہ سے پیش کش فرماتے کہ اگر چاہو تو اس نکاح کو رکھو ورنہ رد کردو، جیسا کہ نفقہ کی تنگی اور ازواج مطہرات کے مطالبہ کے وقت آپ نے تمام ازواج مطہرات کو اختیار دیا تھا کہ چاہیں تو وہ آپ ﷺ کے نکاح میں رہیں اور چاہیں تو علیحدہ ہوجائیں۔

لیکن ادنیٰ غور وتامل سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ یہ استدلال بہ تکلف ہے۔ خیار بلوغ کوئی لازمی چیز نہیں ہے۔ جس کا استعمال کیا ہی جائے بلکہ ایک اختیاری چیز ہے جس کا تعلق خود اس شخص سے ہے جس کو اختیار حاصل ہے اگر یہ بات ثابت ہوتی کہ حضرت عائشہ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهَا نے خیار بلوغ کا مطالبہ کیا اور آپ نے رد کردیا تو بجا طور پر یہ استدلال درست ہوتا۔ حدیث سے کہیں اس کا ثبوت نہیں ہے۔ اس حدیث سے اگر کوئی بات ثابت کی جاسکتی ہے تو وہ یہ کہ باپ اگر اپنی صوابدید سے نابالغ بچہ کا نکاح کردے تو بالغ ہونے کے بعد باپ کی یہ ذمہ داری نہیں رہتی کہ وہ اپنی اولاد کو اختیار دے کہ اگر چاہو تو نکاح کو باقی رکھو ورنہ رد کردو بلکہ اس اختیار کو استعمال کرنا خود اس کا کام ہے۔ اگر بالغ ہونے کے بعد اس اختیار کو استعمال نہ کیا اور اس سے فائدہ نہ اٹھایا تو نکاح لازم ہوجائے گا۔ نیز اس کو واقعہ تخییر[1] پر قیاس کرنا بھی غلط ہے، وہاں رسول اللہ من جانب اللہ اس بات پر مامور تھے کہ اپنی ازواج کو اختیار دیں اور ان کی مرضی معلوم کرلیں، یہاں جیسا کہ ذکر کیا گیا۔ باپ پر یہ بات واجب نہیں ہے کہ وہ بچوں کو اس حق پر متنبہ بھی کریں، وہاں اختیار دینے کا تعلق خود رسول اللہ ﷺ ہی کی طرف سے تھا۔ یہ ازواج مطہرات کا کوئی ذاتی حق نہ تھا اس لئے خصوصیت سے اس کا اظہار ضروری تھا اور یہاں یہ ایک مستقل اور شرعی حق ہے جس کا تعلق خود حضرت عائشہ سے تھا۔ اس لئے آپ کی طرف سے اختیار دیا جانا چنداں ضروری نہ تھا۔

حالات کا تقاضا

خود امام ابو حنیفہ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى کے یہاں اصول ہے کہ اگر پہلے کسی واقعہ نکاح میں ایک شخص کا اپنے اختیار کو غلط اور بے جا استعمال کرنا ثابت ہو یا نشہ کی حالت میں اس نے اپنی نابالغ اولاد کا نکاح کیا ہو تو اس کا

[1] سورۂ احزاب پ: ۲۱ ...... ۳۰

نکاح لازم نہ ہوگا اور بالغ ہونے کے بعد بچوں کو خیار بلوغ حاصل رہے گا۔

"اذا زوجهم الاب اوالجد فلا خيار لهمابعد بلوغهما بشر طين ان لايكون معروفابسوء الاختيار قبل العقد ثانيهما ان لا يكون سكران فيقضى عليه سكرة بتزويجها بغير مهرالمثل اوبفاسق او غير كفؤ."[1]

نیز اگر گناہ پر جری اور بدنام اور بے غیرت فاسق ہو، جسے فقہاء اپنی اصطلاح میں "فاسق متہک" کہتے ہیں اور وہ نابالغ بچہ کا اس طرح نکاح کردے جو بہ ظاہر خلاف مصلحت محسوس ہو مثلاً لڑکی کا مہر کم یا لڑکے کا مہر زیادہ متعین کردے یا غیر کفو سے نکاح کردے یا اس طرح کوئی اور خلافِ مصلحت بات پیش آ جائے تو یہ نکاح جائز نہ ہوگا۔

"نعم اذا كان متهكا لاينفذ تزويجه اياهابنقص عن مهرالمثل ومن غير كفوء ...... وحاصله ان الفسق وان كان لا يسلب الاهلية عندنا لكن اذا كان الاب لاينفذ تزويجه الا بشرط المصلحة."[2]

ہندوستان کے موجودہ حالات یہ ہیں کہ نابالغی کے نکاح کا رواج اہل علم، اہل دانش اور متمدن لوگوں کے طبقہ میں شاید ایک فی ہزار بھی نہ ہوگا۔ ایسے نکاح کے واقعے زیادہ تر پسماندہ اور جاہل اور علم دین سے نا آشنا اور دیہاتیوں کے حلقہ میں پیش آتے ہیں اور ان کی جہالت اور پسماندگی نیز بعض موقعوں پر حرص یا مجبوری اکثر اوقات ان کے اختیارات کا غلط استعمال کراتی ہے۔ اس لئے مناسب ہوگا کہ اس مسئلہ میں قاضی شریح رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی رائے اختیار کی جائے اور باپ دادا کے نکاح کرنے کے باوجود نابالغ کو "خیار بلوغ" کا مستحق قرار دیا جائے۔

خیار بلوغ کے لئے اصول اور طریق کار

اب ایک نظر ان شرائط اور طریق کار پر بھی ڈالنے کی ضرورت ہے جو ہمارے فقہاء نے "خیار بلوغ" کا حق استعمال کرنے کے لئے متعین کی ہیں۔ فقہاء احناف کے ہاں اس کی تفصیل اس طرح ہے:

باکرہ لڑکی کے لئے ضروری ہے کہ وہ جس لمحہ بالغ ہو خاموش نہ رہے اور فوراً کہہ اٹھے کہ میں اپنا نکاح رد کرتی ہوں۔ اگر اس نے خاموشی اختیار کرلی تو چاہے ابھی بالغ ہونے کی مجلس ختم بھی نہ ہوئی ہو پھر بھی اس کا اختیار ختم ہوجائے گا اس لئے کہ خیار بلوغ اختتام مجلس تک بھی باقی نہیں رہتا ہے۔

---

[1] كتاب الفقه على المذاهب الاربعة: ٣٠/٤ [2] ردالمحتار: ٣٢٠/٢ باب الولى

"وسکوت البکر رضاء ها ولا یمتد خیارها الیٰ آخر المجلس[۱]"، بعض حضرات نے اس میں اس قدر مبالغہ کیا ہے کہ اگر وہ مہر کی بابت دریافت کرے۔ یا شوہر کے بارے میں جس سے ابھی خلوت کی نوبت نہ آئی ہو پوچھے یا جن لوگوں کو نکاح سے اپنی ناراضگی پر گواہ بنانا چاہتی ہو ان کو پہلے سلام کردے، تو بھی اس کا خیار ختم ہوجائے گا۔ "واذا بلغت وسألت عن اسم الزوج وعن المهر المسمیٰ اوسلمت علی الشهود بطل خیار البلوغ کذا فی المحیط[۲]۔"

لیکن ابوبکر خصاف نے لکھا ہے کہ مجلس ختم ہونے تک باکرہ کا اختیار باقی رہے گا اور حصکفی نے لکھا ہے کہ مہر یا شوہر کے متعلق دریافت کرنے یا گواہوں کو سلام کرنے سے خیار باطل نہ ہوگا۔ "فلو سألت عن قدر المهر قبل الخلوة او عن الزوج اوسلمت علی الشهود لم یبطل خیارها[۳]۔" اور مولانا عبدالحیٔ لکھنوی نے اس قسم کی مبالغہ آمیزی کو تکلف اور تشدد قرار دیا ہے۔ "وما قیل لو سألت عن اسم الزوج او عن المهر اوسلمت علی الشهود بطل خیار ها تغسف لادلیل علیه"[۴]

اس کے بعد دوسرا مرحلہ یہ ہے کہ اس کو فوراً دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں تلاش کرنے چاہئیں جن کو گواہ بنایا جاسکے اور لڑکی ان کے سامنے کہے کہ میں ابھی بالغ ہوئی ہوں اور آپ کو گواہ بناتی ہوں کہ میں اپنا نابالغی میں کیا گیا نکاح رد کرتی ہوں۔ بعض لوگوں کا تو خیال ہے کہ اگر وہاں کوئی گواہ میسر نہ آسکے اور آبادی سے دور رہنے کے باعث چند دنوں تک وہ کسی کو گواہ نہ بناسکی تو بھی اختیار باطل ہوجائے گا۔ "فمکثت اياما لاتقدر علی الشهود وقال الزمها النکاح ولم یجعل هٰذا عذراً[۵]۔"

مسئلہ کی اس نزاکت کے باعث فقہاء احناف کو اس مسئلہ میں باکرہ عورت کو جھوٹ بولنے کی اجازت دینی پڑی ہے کہ اگر بروقت وہ کسی کو گواہ بنانے پر قادر نہ ہو تو اس وقت بہ طور خود اس نکاح پر عدم آمادگی کا اظہار کردے پھر جب گواہ ملے تو اسے یہ نہ بتائے کہ میں فلاں وقت بالغ ہوئی تھی، بلکہ کہے کہ میں ابھی بالغ ہوئی ہوں اور نکاح کو رد کرتی ہوں۔ اس قسم کے ایک مسئلہ میں جب امام محمد سے دریافت کا کیا گیا کہ یہ تو جھوٹی بات ہوئی، ایسا کرنا کیونکر جائز ہوگا تو انہوں نے کہا کہ ضرورۃً اپنے حق کو بطلان سے بچانے کے لئے وہ جھوٹ بول سکتی ہے اور اس کا جھوٹ بولنا مباح ہوگا۔ "لاتصدق فی الاشهاد فحاز لها ان تکذب کی لایبطل حقها"[۶]

مگر اظہار ناراضگی میں عجلت کا یہ حکم صرف باکرہ کے لئے ہے، نابالغ لڑکا اور نابالغہ ثیبہ (شوہر دیدہ) لڑکی کو بالغ ہونے کے بعد اس وقت تک خیار بلوغ حاصل ہوتا ہے جب تک کہ وہ اپنی زبان یا عمل سے اس بیوی یا شوہر

---

[۱] شرح وقایه: ۲/۲۴　[۲] الفتاوی الهندیه: ۱۰/۴　[۳] الدرالمختار: ۲/۳۳۵
[۴] عمدة الرعایه علیٰ شرح الوقایه: ۲/۲۴　[۵] الفتاوی الهندیه: ۱۰/۲　[۶] عمدة الرعایة: ۲/۳۴

کی رفاقت پر رضامندی کا اظہار نہ کردے۔ مثلاً کہے کہ میں اس سے راضی ہوں یا لڑکا اپنی بیوی کا یا عورت اپنے شوہر کا بوسہ وغیرہ لے لے یا ایسی کوئی بھی حرکت کر گذرے جو میاں بیوی کے درمیان ہی ہوسکتی ہے اب اس کا اختیار ختم ہوجائے گا اور نکاح لازم ہوجائے گا۔ "ولا یبطل خیار البلوغ مالم یقل رضیت اویجئ منه مایعلم انه رضاء وکذالك الجاریة اذا دخل بها الزوج قبل البلوغ."[1]

ہاں اگر بالغ ہونے کے بعد بھی کنواری لڑکی کو اپنے نکاح کی اطلاع ہی نہ ہوتو نکاح کی اطلاع تک اس کا خیار باقی رہے گا اور جونہی اطلاع ہوئی اسی لمحہ اس کو اس نکاح سے اپنی ناراضگی کا اظہار کردینا ضروری ہے:

"و إن لم تعلم بالنكاح فلها الخيار حتى تعلم فتسكت"[2]

ان میں سے کوئی بھی اگر اس لئے "خیار بلوغ" کا استعمال نہ کرسکے کہ وہ اس حق سے واقف ہی نہ تھا اور اسے معلوم ہی نہ تھا کہ "خیار بلوغ" کیا چیز ہے تو بھی فقہاء اس کے لئے کوئی گنجائش فراہم کرنے کے لئے تیار نہیں ہیں اس کی یہ ناواقفیت معتبر نہ ہوگی حق ختم ہوجائے گا اور نکاح لازم ہوجائے گا۔

"ولاتعذر بالجهل والجهل ليس بعذر فی حقها."[3]

اس کا آخری مرحلہ یہ ہے کہ عورت قاضی کی طرف رجوع کرے کہ اس کا نکاح نابالغی میں ہوا تھا۔ پھر بالغ ہوتے ہی اس نے اس پر اپنی عدم آمادگی کا اظہار کردیا ہے، اور اب وہ چاہتی ہے کہ اسے اس مرد سے گلوخلاصی دے دی جائے پھر جب قاضی فیصلہ کردے تو اب اس کا نکاح رد ہوجائے گا۔ البتہ اس میں یہ سہولت ہے کہ اگر اپنی عدم آمادگی پر گواہ بنالیا تھا تو چاہے ایک مدت مثلاً ماہ دو ماہ کے بعد قاضی سے رجوع کرے تو اس کو خیار بلوغ کی بنا پر نکاح رد کرنے کا حق حاصل رہے گا اور تاخیر کی وجہ سے اس کا یہ حق ساقط نہ ہوگا بہ شرطیکہ اس دوران اس نے شوہر کو اپنے نفس پر قدرت نہ دی ہو۔ "إبن سماعة عن محمد إذا اختارت نفسها وأشهدت على ذالك ولم تتقدم إلى القاضی شهرين فهی على خيار لها مالم تمكنه من نفسها."[4]

باکرہ کا اختیار کب ختم ہوگا؟

اس میں دو مسئلے ایسے ہیں جو قابلِ توجہ ہیں اول یہ کہ باکرہ بالغ ہونے کے ساتھ ہی گواہ بنالے اور لمحہ بھر خاموشی بھی اس کے اختیار کو ختم کردے گی۔ یہاں تک کہ اگر تاخیر ہوجائے تو یہ "ناکردنی" بھی کرے کہ جھوٹ کہہ دے کہ ابھی ابھی بالغ ہوئی ہوں۔

حالانکہ ثیبہ اور لڑکے کے مقابلے ایک باکرہ لڑکی کا اس طرح لوگوں کو اپنے بالغ ہونے پر گواہ بنانا اور اس کا

---

[1] الهدایه: ۲۹۷/۲ [2] حواله سابق [3] شرح وقایه: ۲٤/۲ [4] الفتاوی الهندیه: ۱۰/۲

اظہار کرنا بہ ظاہر اس کی طبعی غیرت سے بعید معلوم ہوتا ہے۔ شریعت نے نکاح پر رضامندی ہی کو اس کے لئے اتنا باعثِ شرم سمجھا تھا کہ اس کی خاموشی ہی کو رضامندی کا درجہ دے دیا گیا۔ اس پر قیاس کرتے ہوئے فقہاء نے بالغ ہونے کے بعد اس کی خاموشی ہی کو نکاح پر رضامندی تسلیم کر کے خیار بلوغ کا حق ختم کر دیا۔ حالانکہ اس کی وجہ سے جو دوسرا اثر مرتب ہوا وہ اس سے زیادہ ناگفتنی ہے۔ اس کی غیرت وحیا سے بعید ہے اور شریعت کے اس مذاق ومزاج کے منافی ہے جو اس کی فطری حیا اور طبیعت کی رعایت کرنا چاہتی ہے۔ بالخصوص ہندوستانی لڑکیوں کا جو مزاج ہے اس کے تحت ان کا اپنے حق کو استعمال کرنا اور بھی دشوار ہے۔ اور یہ طریق کار عملاً ان کے حق کو سلب کر لینے کے مترادف ہے۔

دوسری طرف یہ محض ایک ''اجتہادی'' اور قیاسی مسئلہ ہے جس پر کوئی نص موجود نہیں ہے اور جس کی وجہ محض ایک اجتہادی اصول کی بنا پر نہ کہ کسی اضطرار اور شرعی ضرورت کے بنأ پر کذب بیانی تک کی اجازت دینی پڑتی ہے۔ اس کا تقاضا ہے کہ اس مسئلہ میں ثیبہ اور لڑکوں کی طرح باکرہ لڑکیوں کو بھی اس وقت تک خیار بلوغ حاصل ہو جب تک کہ وہ صراحۃً یا عملاً اپنی رضامندی کا اظہار نہ کر دے۔

خیار بلوغ سے ناواقفیت

دوسرا مسئلہ یہ کہ اگر بالغ لڑکا یا لڑکی خیار بلوغ ہی سے واقف نہ ہو، تو اس کی اس ناواقفیت کو عذر نہیں تسلیم کیا جائے گا اور اس ناواقفیت کی وجہ سے اگر وہ کوئی ایسا عمل کر گذرے جو زوجین ہی کے درمیان جائز ہے تو خیار بلوغ کا حق ختم ہو جائے گا...... یہ بھی محض ایک اجتہادی رائے ہے۔ صاحب ہدایہ نے اس کی یہ دلیل پیش کی ہے کہ ہمارا ملک ''دارالعلم'' ہے اس لئے جہل کا اعتبار نہ ہوگا۔ ''والدار دار العلم فلم تعذر بالجهل[1]'' اس کے برخلاف اگر کسی عورت کا نکاح غلامی کی حالت میں ہوا، پھر وہ آزاد کر دی گئی تو آزاد ہونے کے بعد اسے ''خیار عتق'' حاصل ہوتا ہے کہ عہد غلامی کے اس نکاح کو چاہے تو وہ باقی رکھے یا رد کر دے۔ فقہاء لکھتے ہیں کہ اگر ناواقفیت کی وجہ سے وہ اس خیار کا استعمال نہ کرے تو اس کا حق ساقط نہ ہوگا بلکہ باقی رہے گا اور ''جہالت'' کا عذر اس کے حق میں معتبر ہوگا۔ اس لئے کہ غلامی اور اپنے آقا کی خدمت کی وجہ سے اس کو یہ موقع ہی نہ مل سکا ہوگا کہ وہ اپنے اس شرعی حق سے واقف ہو۔ ''بخلاف المعتقة لأن الأمة لاتتفرغ لمعرفتها فعذرت بالجهل بثبوت الخيار.''[2]

خود صاحب ھدایہ کا استدلال بتاتا ہے کہ اصل میں یہ مسئلہ حالات اور عرف سے تعلق رکھتا ہے۔ چونکہ وہ

---

[1] الهدیه: ۲/۲۹۷ [2] هدایه: ۲/۲۹۷

ایک ایسی جگہ سے تعلق رکھتے تھے جو دارالاسلام تھا اور اسلامی قانون اور شرعی احکام وحقوق سے عام لوگ بھی واقف ہوتے تھے، اس لئے انہوں نے بجا طور پر اس عذر کا اعتبار نہ کیا۔لیکن ہندوستان دارالکفر ہے۔اور خیارِ بلوغ جیسے دقیق مسائل کا پوچھنا ہی کیا ہے، ...... عام مسائل سے بھی لوگ ناواقف ہیں، خود صاحب ہدایہ نے باندیوں کے حق میں ''جہالت'' کو عذر تسلیم کیا ہے اس لئے کہ وہ طلب علم کے لئے اپنے آپ کو فارغ نہیں کر پاتی ہیں، موجودہ زمانے میں اور ہمارے ملک میں جس پسماندہ اور ناخواندہ طبقہ میں نابالغی کے نکاح کا ایک حد تک رواج ہے وہ عموماً مزدور پیشہ اور مفلوک الحال ہے اور تلاش معاش اور حصول روزگار میں وہاں کمسن بچوں کو بھی اس طرح جوت دیا جاتا ہے کہ وہ تعلیم سے محروم رہ جاتے ہیں۔اور لڑکیوں میں تو گویا تعلیم کا تصور ہی نہیں ہے۔ان حالات میں یہ بات عین مناسب ہوگی کہ حالات کی تبدیلی کی وجہ سے ''جہالت'' کو ایک عذر تسلیم کرلیا جائے اور اگر ناواقفیت کی وجہ سے یہ بالغ ہونے والی لڑکیاں اپنی عدم آمادگی کا اظہار نہ کریں یا کوئی ایسی حرکت کرگذریں جو عملاً رضا مندی کو بتاتی ہو تو بھی ان کا حق باقی رہے اور اس کے باوجود بھی وہ قاضی کے ہاں فسخ نکاح کا استغاثہ کرنے کی مجاز ہوں۔

جہل ایک شرعی عذر!

ہاں اس حقیقت کو بھی نظر انداز نہیں کیا جانا چاہیے کہ ''جہل'' بھی ان امور سے ہے جن کو شریعت نے ایک عذر کی حیثیت سے تسلیم کیا ہے، گو کہ فقہاء کے یہاں اس کی تفصیلات اور جزئیات میں اختلاف ہے تاہم فی الجملہ اس کا عذر ہونا سبھی نے تسلیم کیا ہے۔

خیار بلوغ تو بڑا اہم اور دوررس مسئلہ ہے جس کا دو آدمیوں کی زندگی پر پوری زندگی کے لئے اثر پڑتا ہے۔ ہم تو یہ دیکھتے ہیں کہ شریعت نے چھوٹی چھوٹی باتوں میں بھی ایسے شخص کو معذور سمجھا ہے جو اپنی جہالت کی وجہ سے خلاف شرع کام کرگذرے۔

حضرت معاویہ بن حکم سلمی کو یہ بات معلوم نہ تھی کہ نماز کی حالت میں گفتگو اور بات چیت حرام کردی گئی ہے وہ حضور کے ساتھ جماعت سے نماز ادا کررہے تھے۔ایک شخص کو چھینک آئی کہتے ہیں میں نے کہا ''یرحمک اللہ'' دیکھا لوگ میری طرف آنکھیں ماررہے ہیں۔میں نے کہا ان کی مائیں ان کو نگل جائیں۔کیا بات ہے کہ تم لوگ میری طرف دیکھ رہے ہو؟ اب وہ رانوں پر ہاتھ مارنے لگے میں نے جو دیکھا تو وہ مجھے خاموش کررہے تھے۔خیر میں چپ ہوگیا، جب رسول اللہ ﷺ نماز سے فارغ ہوئے۔میرے ماں باپ آپ پر قربان کہ میں نے نہ آپ سے پہلے آپ کا سا معلم دیکھا اور نہ آپ کے بعد، خدا کی قسم نہ آپ نے مجھ پر غصہ کیا نہ مارا اور نہ برا بھلا کہا

بس یہ فرمایا نماز میں انسانی گفتگو مناسب نہیں اس میں تو تسبیح، تکبیر اور قرآن مجید کی تلاوت ہونی چاہیے۔[1]

اس طرح نماز جیسی عبادت میں کہ اگر فاسد ہوجائے تو اس کا اعادہ چنداں دشوار نہیں، پھر بھی آپ نے جہالت کو ایک عذر تسلیم کیا اور ان کو نماز کے اعادہ کا حکم نہیں دیا۔ اسی بناء پر فقہاء کے ہاں اس میں بڑا توسع نظر آتا ہے کہ اگر کوئی عربی شخص غیر عربی زبان میں اپنی ناواقفیت میں طلاق، قسم، کلمہ کفر یا خرید وفروخت وغیرہ کا جملہ ادا کردے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا اور حد نہیں لگائی جائے گی...... "لو جهل تحريم الخمر عذر ولم يحد" روزہ دار کو معلوم نہ ہو کہ کھانا ناقض صوم ہے اور ماحول ایسا ہو کہ یہ ناواقفیت بعید از قیاس نہ ہو تو روزہ نہ ٹوٹے گا۔ "لو أكل الصائم جاهلا بالتحريم وكان يجهل مثل ذالك لم يفطر والإفطر."[2]

جب ان معمولی مسائل میں "جہل" کا اعتبار ہے تو کیا یہ بات مناسب نہ ہوگی کہ خیار بلوغ جیسے اہم مسئلہ میں ہندوستان اور اس جیسے ممالک کے ماحول وسماج کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس کو عذر مان لیا جائے؟

---

[1] مسلم، ابوداؤد، نسائی عن معادیہ بن حکم صحیح مسلم: ۲۰۳/۱ عن معاویہ بن حکم سلمی

[2] المنثور فی القواعد للزرکشی: ۱۶/۷،۱۵/۲

نفقہ نہ ادا کرنے کی بناء پر فسخ نکاح

نکاح کی وجہ سے مرد وعورت کے ایک دوسرے پر جو حقوق واجب ہوتے ہیں ان میں ایک اہم ترین حق بیوی کا نفقہ ہے جو تین چیزوں کو شامل ہے، خوراک، پوشاک اور مکان، قرآن مجید نے مختلف مواقع پر اس کی تصریح ہے کہ: ﴿وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف[1]﴾ ''شوہر کے ذمہ بیویوں کا کھانا اور کپڑا ہے معروف طریقہ پر'' ﴿ولينفق ذوسعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله[2]﴾ ''اور اہل کشائش کو چاہیے کہ اپنی کشائش کے مطابق خرچ کریں اور جن پر روزی تنگ ہو ان کو بھی چاہیے کہ اللہ کی عطا کے مطابق نفقہ دیں......'' ﴿اسکنو هن من حيث سكنتم[3]﴾ ''جہاں تم خود رہو وہیں ان کو (اپنی بیویوں کو) بھی رکھو۔''

احادیث سے یہ ثابت ہے کہ بیوی کا نفقہ شوہر کے ذمہ واجب ہے۔ آپ نے حجۃ الوداع کے موقع پر فرمایا: ''ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف[4]'' ''تمہارے ذمہ بھلے طریقہ پر بیویوں کا کھانا اور کپڑا ہے۔''

حضرت ابوسفیان کی بیوی نے ان کے بخل کی شکایت کی تو آپ نے اجازت دی کہ ان کے مال میں سے اتنا لے لو جو تمہارے اور تمہارے بچے کے لئے کفایت کر جائے۔[5]

حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قشیری نے دریافت کیا کہ بیوی کا ہم پر کیا حق ہے تو آپ نے حقوق بتاتے ہوئے فرمایا ''تطعمها إذا طعمت وتكسوها إذا اكتسيت.''[6]

چنانچہ ابن قدامہ نے لکھا کہ اگر شوہر بالغ ہو اور بیوی ناشزہ اور نافرمان نہ ہو تو تمام اہل علم کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ واجب ہوگا۔[7]

اب سوال یہ ہے کہ شوہر اگر نفقہ ادا نہ کرے تو کیا حکم ہوگا، آیا بیوی کو طلاق طلب کرنے اور نکاح کے فسخ

---

[1] البقرہ ۲۳۳ [2] الطلاق [3] الطلاق [4] صحیح مسلم
[5] بخاری ۸۰۸/۲ ومسلم عن عائشہ رضی اللہ عنہ [6] ابوداؤد: ۲۹۱/۱، باب فی حق المرأة علیٰ زوجها
[7] المغنی لا بن قدامہ: ۱۵۶/۸

کرا لینے کا حق ہوگا یا اس پیچیدہ صورت حال سے بچنے کے لئے کوئی تدبیر کی جائے گی؟...... پھر یہاں یہ بھی جان لینا چاہیے کہ نفقہ نہ ادا کرنے کی تین صورتیں ہوسکتی ہیں، نفقہ ادا کرنے پر قادر ہی نہ ہو، قادر ہو اور موجود بھی ہو لیکن ادا نہ کرے، شوہر موجود ہی نہ ہو بلکہ غائب ہوگیا ہو۔

اس مسئلہ میں عام فقہاء جن میں امام مالک، امام شافعی اور امام احمد رحمہم اللہ تعالیٰ بھی شامل ہیں۔ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ اس کی وجہ سے بیوی کو فسخ نکاح کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل ہے۔ البتہ طریق کار اور شرطوں میں ان کے درمیان کچھ اختلاف بھی ہے۔ جب کہ امام ابوحنیفہ محض اس کی وجہ سے فسخ نکاح کی اجازت نہیں دیتے[1] علامہ محمد بن اسماعیل صنعانی (۱۰۵۹۔۱۱۸۲) نے نقل کیا ہے کہ یہی رائے اصحاب ظواہر اور صحابہ میں حضرت عمر، علی اور ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی بھی ہے۔[2]

احناف کی دلیلیں

احناف کی دلیلیں اس طرح ہیں: قرآن مجید کا ارشاد ہے: ﴿ولینفق ذو سعة من سعته ومن قدر علیه رزقه فلینفق مما آتاه اللّٰه لایکلف اللّٰه نفسا الا ما آتاها[3]﴾ خوش حال کو چاہیے کہ اپنی خوشحالی کے مطابق خرچ کرے اور جو تنگ دست ہو اس کو چاہیے کہ اللہ نے جو عطا کیا ہے اس کے مطابق خرچ کرے۔ اللہ تعالیٰ ہر شخص کو اس کے مطابق ہی ذمہ داری سونپتا ہے جو اس کو دیتا ہے۔

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ وسعت وکشائش کے مطابق ہی مرد پر اللہ کی دی ہوئی روزی میں سے نفقہ واجب ہے اور اسی کا وہ مکلّف ہے اس طرح اگر کوئی مفلس اور بالکل ہی تنگ دست ہے تو اس پر نفقہ ہی واجب نہیں ہے، اس لئے اس صورت میں اس کا نفقہ نہ ادا کرنا کوئی جرم قرار نہیں دیا جاسکتا۔

❷ حدیث سے ثابت ہے کہ ایک دفعہ ازواج مطہرات رضی اللہ تعالیٰ عنہن نفقہ کا مطالبہ کر رہی تھیں، اسی دوران ابو بکر و عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما تشریف لائے۔ دوران گفتگو ان حضرات کو معلوم ہوا تو حضرت ابو بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضرت عائشہ کی اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضرت حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی سرزنش کرنے لگے کہ تم لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے وہ مانگتی ہو جو آپ کے پاس نہیں ہے۔ آپ نے ان حضرات کو اس سے منع نہیں فرمایا۔[4] اس سے معلوم ہوا کہ شوہر اگر نفقہ کی ادائیگی سے عاجز ہو تو اس پر نفقہ واجب ہی نہیں رہتا ہے، ورنہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ضرور منع فرماتے کہ یہ ان کا حق ہے، ان کو مانگنے دو۔

[1] رحمة الامة: ۳۲۰ المحلیٰ: ۱۰/۱۳۴۔ [2] سبل السلام شرح بلوغ المرام: ۱/۲۲۳ [3] الطلاق

[4] آیت تخییر کے ذیل میں کتب تفسیر میں یہ واقعہ موجود ہے۔ دیکھئے: الدر المنثور: ۶/۹۹. ۵۹۱ والجامع لاحکام القرآن للقرطبی: ۱۴/۶۹. ۱۶۲

۳ حضور ﷺ کے زمانہ میں کس قدر افلاس تھا، وہ واضح ہے، صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے یہاں عام طور پر فاقوں کی نوبت آتی تھی، مگر ایسا کوئی واقعہ نہیں ملتا کہ آپ نے نفقہ سے عاجز ہونے کی وجہ سے کسی کا نکاح فسخ کیا ہو۔

جمہور کی دلیلیں

جمہور کی دلیلیں یہ ہیں: اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

"الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان[1]" (عورتوں کو تکلیف میں مبتلا نہ رکھو، یا تو بھلے طریقے پر روک رکھو یا خوش اسلوبی کے ساتھ چھوڑ دو)۔

اس سے معلوم ہوا کہ بیوی کو کسی قسم کا ضرر پہنچانا جائز نہیں، جس میں نفقہ سے محروم رکھنا بھی داخل ہے اور ایسی صورت میں یا تو امساک بالمعروف کرنا چاہیے کہ اس کے حقوق ادا کرتے ہوئے اس کو رکھا جائے یا تسریح بالاحسان یعنی گلوخلاصی کر دی جائے لہٰذا جب وہ "امساک بالمعروف" پر قادر نہیں ہے تو "تسریح بالاحسان" اس پر واجب ہے اور وہ اس پر آمادہ نہیں ہے تو قاضی اس کی طرف سے طلاق دے دے گا۔

۲ دار قطنی اور بیہقی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے حضور ﷺ کا اس شخص کے حق میں جو بیوی کا نفقہ ادا نہ کر سکے، فرمان نقل کیا ہے کہ "يفرق بينهما[2]" (دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے گی)۔

۳ سعید بن منصور رحمہ اللہ تعالیٰ نے سعید بن مسیّب رحمہ اللہ تعالیٰ سے نقل کیا ہے کہ ان سے ایسے اشخاص کے بارے میں پوچھا گیا تو فرمایا۔ "يفرق بينهما"...... پھر جب "ابوالزناد" نے سعید رحمہ اللہ تعالیٰ سے دریافت کیا "کیا یہ سنت" ہے؟ تو فرمایا "ہاں! سنت ہے[3]"...... یہ روایت گو کہ مرسل ہے مگر سعید بن مسیّب رحمہ اللہ تعالیٰ کی مرسل روایات تقریباً تمام ہی محدثین وفقہاء کے ہاں قابل استدلال ہیں[4]۔

حافظ ابن حزم نے اس کی یہ توجیہ کرنے کی کوشش کی ہے کہ "سنتہ" سے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی سنت مراد ہے، مگر یہ عرف واستعمال کے بالکل خلاف ہے۔ "سنت" کا مطلق لفظ صاف بتاتا ہے کہ حضرت سعید رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کو آپ ﷺ کی اور آپ ﷺ کے عہد کی سنت قرار دیا ہے۔

۴ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا عمل عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے امام شافعی اور بیہقی رحمہما اللہ تعالیٰ نے اس طرح نقل کیا ہے۔

"كتب عمر إلى أمراء الا جناد اد عوا فلا نا ناسا انقطعوا عن المدينة

---

[1] البقرة: ۲۲۹. [2] بیهقی: ٦٦/٥ [3] سبل السلام: ۱۱٦۹/۳ [4] قواعد فی علوم الحدیث: ص ۱۳۹

ورحلواعنها إما أن يرجعوا إلى نساء هم و إما أن يبعثوا بنفقتهن إليهن وأما أن يطلقوا ويبعثوابنفقة مامضى وبذالك يكون للمرأة حق فى محاسبة الزوج بالنفقة الماضية فإن امتنع الزوج عن الإنفاق فالزوجة بالخيار إن شاء ت بقيت على نكاحها و إن شاء ت طلبت التفريق"[1]

ترجمہ: "حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے امراء لشکر کو لکھا کہ فلاں فلاں شخص کو کہو (جو مدینہ سے چلے گئے تھے اور وہاں سے کوچ کر چکے تھے) کہ یا تو اپنی بیبیوں کے پاس واپس آئیں یا ان کا نفقہ بھیجیں اور یا طلاق دے دیں اور گزرے ہوئے دنوں کا نفقہ بھی بھیجیں اور اسی لئے عورت کو اس بات کا حق ہے کہ شوہر سے گزرے ہوئے دنوں کے نفقہ کا حساب بھی کر لے پس اگر شوہر نفقہ ادا کرنے سے رک جائے تو بیوی کو اختیار ہوگا اگر چاہے تو اس نکاح کو باقی رکھے یا علیٰحدگی کا مطالبہ کرے۔"

۵ آپ نے فرمایا "لاضررولا ضرار" (نہ نقصان اٹھاؤ نہ پہنچاؤ) یہ فقہ کا ایک عام اور بنیادی قاعدہ بھی ہے اس کا بھی تقاضا ہے کہ دفع ضرر کے لئے قاضی مرد کو طلاق پر مجبور کرے یا اس کی طرف سے طلاق دے دے۔

۶ اگر کوئی شخص غلام کا نفقہ ادا نہ کر سکے تو احناف بھی کہتے ہیں کہ اس پر واجب ہے کہ اسے فروخت کر کے اپنی ملکیت سے نکال دے۔ تو بیوی کے حق میں تو بدرجہ اولیٰ یہ بات واجب ہوگی کہ اس کو طلاق دے کر آزاد کر دیا جائے۔

۷ نامردی کی وجہ سے احناف کے یہاں بھی بیوی فسخ نکاح کا مطالبہ کر سکتی ہے حالانکہ اس کی ضرورت وقتی بھی ہے اور بھوک کے مقابلے قابل برداشت بھی۔ اس کا تقاضا ہے کہ نفقہ سے محرومی کی صورت میں بدرجہ اولیٰ فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق ہو۔

احناف کے دلائل پر ایک نظر

احناف نے جو دلائل پیش کئے ہیں حقیقت یہ ہے کہ ان کے مدعا کو ثابت کرنے کے لئے کافی نہیں ہیں، قرآن کی جس آیت (الطّلاق سے) کا حوالہ دیا گیا ہے اس سے زیادہ سے زیادہ یہ بات ثابت کی جا سکتی ہے کہ مرد اگر نفقہ پر قادر نہ ہو تو بیوی کا نفقہ اس کے ذمہ واجب نہ ہوگا لیکن عورت کو طلاق کے مطالبہ کا حق حاصل ہوگا یا نہ ہوگا؟ یہ بالکل علیٰحدہ مسئلہ ہے اور قرآن نے اس کا کوئی ذکر نہیں کیا ہے۔

حدیث سے بھی صرف اس قدر ثابت ہے کہ ازواج نے نفقہ کا مطالبہ کیا یہ مطالبہ عدم قدرت کی وجہ سے ناواجبی تھا اس لئے آپ نے شیخین رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی تنبیہ پر خاموشی اختیار فرمائی۔ خصوصاً اس وجہ سے کہ وہ اپنی بیٹیوں کو تنبیہ کر رہے تھے اور باپ کو اس کا حق حاصل ہے۔ ہاں اگر ازواج مطہرات علیحدگی کا مطالبہ کرتیں اور

---

[1] موسوعة عمر بن الخطاب: ٦٤، نفقه الزوجه"

اب بھی آپ سکوت اختیار فرماتے تو یہ استدلال بجا ہوتا۔

اسی طرح یہ کہنا کہ نفقہ میں تنگی کی وجہ سے کسی صحابی کا نکاح فسخ نہیں کیا گیا بھی، اس وقت دلیل بن سکتا ہے جب یہ بات ثابت ہوتی کہ بعض صحابہ کی بیویوں نے طلاق کا مطالبہ کیا ہو اور آپ نے مسترد کر دیا ہو۔ جب بیویوں نے مطالبہ ہی نہیں کیا اور اس کا ثبوت نہیں ہے، تو اس کی وجہ سے فسخ نکاح کا ثبوت کیونکر مل سکتا ہے؟

موجودہ حالات کا تقاضا

لیکن دلائل سے قطع نظر فقہاء احناف رحمہم اللہ تعالیٰ نے ایسی عورتوں کے لئے جو متبادل اور حل پیش کیا ہے موجودہ حالات میں وہ قریب قریب نا قابل عمل ہے جہاں اسلامی حکومت ہو، عدل وانصاف کا کم مدتی اور سہل نظام موجود ہو، اسلامی بیت المال ہو جس کا ایک مستقل مقروضوں کی اعانت اور ان کے قرضوں کی ادائیگی میں مدد اور محتاجوں کے لئے سرکاری خزانہ سے کفالت کی گنجائش ہو۔ پھر اسلامی حکومت یا شریعت کے نفاذ کی وجہ سے اخلاقی برائیاں اور اس کے محرکات کم سے کم ہوں وہاں اگر عورت کو شوہر کے نام پر قرض لینے کو کہا جائے تو یہ قابل عمل بھی ہے اور قابل فہم بھی۔

لیکن جہاں نہ اسلامی حکومت ہے نہ اسلامی بیت المال ہے، پیسوں اور روپیوں میں انسانی عصمت وعفت کا برسر عام سودا ہوا کرتا ہو اور پیسوں کی کھنک پر عورتوں کے گریبان عصمت کے تار تار الگ کئے جاتے ہوں۔ سود کی لعنت نے قرض حسنہ کے بجائے پیسوں سے پیسے حاصل کرنے کی ہوس پیدا کر رکھی ہو، مقروض کے لئے تعاون کی کوئی خاص مد نہ ہو اور بے سہاروں کی کفالت کا کوئی نظام نہ ہو اور عدالت سے انصاف حاصل کرنے کے لئے نہ صرف زر کثیر بلکہ ''صبر ایوب'' بھی مطلوب ہو، وہاں بھی اگر عورتوں کا نکاح ان کے مطالبہ کے باوجود شوہر سے فسخ نہ کیا جائے تو یہ اس کی جان کے لئے بھی مہلک ہے اور اس میں اس کی عصمت وعفت کے لئے بھی خطرہ ہے۔ اس لئے ضروری ہے کہ ہندوستان جیسے ممالک میں اس مسئلہ میں جمہور فقہاء کے مسلک پر عمل کیا جائے اور سیدنا عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی نظیر کو پیش نظر رکھا جائے۔

مالکیہ کا مسلک

البتہ دیکھنا چاہیے کہ اس سلسلہ میں طریق کار کیا اختیار کرنا چاہیے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے مسلک کی تفصیلات پر ایک نظر ڈال لی جائے۔

امام مالک کے مسلک کی تفصیل اس طرح ہے:

......شوہر گذرے ہوئے ایام کا نفقہ دینے پر قادر نہ ہو مگر حالیہ دنوں کا نفقہ دیتا رہے، تو بیوی کو حق نہیں کہ فسخ

نکاح کا مطالبہ کرے۔ "ولها ألفسخ إن عجز عن نفقة حاضرة لاماضية" اگر نکاح کے وقت عورت شوہر کی تنگ دستی فقر و محتاجی اور نفقہ ادا کرنے کی عدم استطاعت سے واقف ہو یا اس کو واقف کرا دیا گیا ہو، پھر بھی اس مرد سے نکاح کرلے تو اب بھی اس کو حق نہیں کہ شوہر کی تنگ دستی کی بنا پر نفقہ کا مطالبہ کرے۔ "إن لم تعلم حال العقد فقره."

......عورت کا معیار زندگی کچھ بھی ہو لیکن مرد معمولی قسم کی غذا اور کپڑا بھی مہیا کر سکے تو عورت فسخ نکاح کا مطالبہ نہیں کر سکتی۔ "إن قدر على القوت ولو من خشن المأكول وهى علية القدر أو خبز بغير ادم وعلى مايوارى العورة ولو من غليظ الصوف (وان) كانت (غنية) شانهالبس الحرير."

قاضی کے پاس جب شوہر کا نفقہ ادا کرنے سے عاجز ہو جانا ثابت ہو جائے اور شوہر موجود ہو تو قاضی اپنی صوابدید سے اس کو کسب معاش اور ادائیگی نفقہ کے لئے ایک مہلت دے۔ اگر اب بھی وہ نفقہ ادا نہ کر سکے تو قاضی اسے حکم دے کہ یا تو نفقہ ادا کرو یا پھر فی الفور اپنی بیوی کو طلاق دے دو۔ اگر شوہر طلاق دینے سے گریز کرے تو خود قاضی اس کی طرف سے طلاق دے دے۔ "فان أثبت عسره تلوم له بالا جتهاد والا امر بها اوبالطلاق بلا توم فإن طلق أو أنفق و إلا طلق عليه بأن يقول الحاكم فسخت نكاحه."

اگر شوہر موجود نہ ہو نہ عورت کے لئے نفقہ چھوڑ کر گیا ہو نہ خود عورت نے نفقہ معاف کیا ہو اور نہ شوہر کی طرف سے نفقہ کی ادائیگی کا وکیل ہو، تو اگر اتنا دور ہے کہ آتے آتے دس دن لگ جائیں گے۔ تو قاضی نکاح فسخ کر دے گا اور اگر شوہر قریب ہی ہو تو اسے طلب کرے گا کہ خود آؤ یا نفقہ بھیجو یا پھر طلاق دے دو، اور شوہر اگر اس کی عدول حکمی کرے تو عام اصول کے مطابق خود قاضی کو اختیار حاصل ہو جائے گا کہ وہ طلاق دے دے۔

......اگر شوہر صرف اس قدر نفقہ ادا کرنے پر قادر ہو کہ بیوی جی لے اور موت و ہلاکت سے اپنے کو بچا لے مگر آسودہ و مطمئن نہ ہو سکے تو اس نفقہ کا بھی اعتبار نہیں اور قاضی اس کا نکاح فسخ کر دے گا۔ "(كان وجد مايسد الرمق) اى مايحفظ الحياة خاصة دون شبع معتادو متو سط فانه يطلق عليه اذ لا صبرلها عادة علىٰ ذلك."

......البتہ اگر عدت کے دوران ہی شوہر بیوی کا مروج طریقہ پر نفقہ ادا کرنے پر قادر ہو گیا، تو اسے بیوی کو لوٹا لینے کی گنجائش ہوگی۔ عدت گذر جانے کے بعد یہ حق باقی نہیں رہے گا۔ "(وله) اى لزوج الذى طلق عليه لعسرة (رجعتها) ان وجد فى العدة يساراًيقوم بواجب مثلها عادة." [1]

---

[1] الشرح الصغيرللدر دير على اقرب المسالك الى مذهب الامام مالك: ۲/٤٦، ٧٤٥ والثمرالدانى فى تقريب المعانى شرح رسالة ابن ابى زيد القيروانى: ص ٤٩٣

......اگر شوہر نے نفقہ ادا نہ کرنے کی وجہ یہ بتائی کہ وہ اس سے عاجز تھا لیکن قاضی کے سامنے وہ اپنی مجبوری ثابت نہ کرسکا تو قاضی فی الفور اس کی طرف سے طلاق دے دے گا۔ "یدعی العجز عن النفقة ولم یثبت عجزہ فی ھذہ الحالة یطلق علیه القاضی حالاً علی المعتمد."

......اور اگر وہ قدرت کے باوجود نفقہ ادا نہ کرے اور خود اس کا معترف ہو تو ایک رائے یہ ہے کہ اس کو قید کردیا جائے۔ یہاں تک کہ نفقہ ادا کرنے لگے۔ ایک رائے ہے کہ اس سے طلاق دلوائی جائے تاہم اگر وہ ان میں سے کسی کو قبول نہ کرے تو پھر قاضی نکاح فسخ کردے گا۔ "فاذا لم یجب علیه بشیء طلق القاضی علیه فوراً."

شوافع کا مسلک

امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے ہاں احکام اس طرح ہیں:

......شوہر آخری درجہ کا نفقہ۔ لباس اور رہائش گاہ بھی فراہم نہ کرسکتا ہو۔ "أن یعجز عن أقل نفقة."

......موجودہ دنوں اور آنے والے دنوں کا نفقہ بھی ادا نہ کرسکے۔ گذشتہ دنوں کا بقایا ادا نہ کرسکے تو اس کی وجہ سے نکاح فسخ نہ ہوگا۔ "ان یکون عاجزًا عن النفقة الحاضرة أو المستقبلة أما العجز عن النفقة المتجمدة فلا فسخ به" [1]

بیوی کا نفقہ ادا کرنے پر قادر نہ ہو۔ اس کے خادم کا نفقہ ادا نہ کرسکے تو موجب فسخ نہیں۔ "أن یکون عاجزا عن نفقة الزوجة."

ان شرطوں کے ساتھ شوہر کی عسرت کی بنا پر قاضی عورت کا نکاح فسخ کردے گا۔

......اگر شوہر خوش حال ہو لیکن قصداً نفقہ نہ ادا کرے تو نکاح فسخ نہ کیا جائے گا، بلکہ عدالت جبراً اس سے نفقہ وصول کرے گی۔[2]

......اگر شوہر غائب ہو تو اس کے خوش حال اور تنگ دست ہونے کا اعتبار ہوگا۔ اگر تنگ دست ہے تو قاضی نکاح فسخ کردے گا۔ اور خوش حال ہو اور اس کی جائداد موجود ہو تو چاہے اس کا کوئی پتہ نہ چلتا ہو پھر بھی نکاح فسخ نہیں ہوگا بلکہ اس کے مال میں سے نفقہ ادا کیا جائے گا۔ "و إذا کان الزوج غائبا ولم یثبت العسارة ببینة یکون کالحاضر الممتنع فلیس لھا طلب فسخ نکاحه سواء انقطع خبرہ أولم ینقطع علی المعتمد" [3]

---

[1] الفقه الاسلامی وادلته: ۵۸۳/٤ [2] کتاب الفقه علی المذاھب الاربعه: ۵۸۲/٤. یہی رائے امام احمد کی بھی ہے۔ الاقناع: ١٤٨/٤ [3] کتاب الفقه علی المذاھب الاربعة: ۵۸۳/۲

......البتہ عورت کی نکاح سے قبل شوہر کے حالات سے واقفیت اور ناواقفیت کا اعتبار نہیں۔ اگر وہ واقف ہو پھر بھی نکاح کے بعد نفقہ سے محرومی کی وجہ سے اسے طلاق کا مطالبہ کرنے کا حق ہوگا۔ اس لئے کہ ممکن ہے اس نے اس توقع پر نکاح کیا ہو کہ آئندہ وہ کسب معاش کرنے لگے گا۔ "ولایشترط عدم علمها بفقره عندالعقد فاذا علمت ورضيت به ثم عجز عن الانفاق كان لها الفسخ" اور خود امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے الفاظ میں "ولو عدمت عسرةً لانه يمكن أن يوسر."[1]

......شوافع کے مسلک کی ایک خاص قابل ذکر بات یہ ہے کہ اگر قاضی عورت کے حلقہ میں نہ رہتا ہو تو وہ شوہر کو نفقہ حاصل کرنے کے لئے تین دنوں کی مہلت دے کر خود بھی اپنے آپ کو طلاق واقع کرسکتی ہے۔ "فاذ الم يكن فی جهتها قاضی ولا محكم أمهلته ثلاثة أيام وفسخت العقد فی صبيحة الرابع بنفسها."[2]

حنابلہ کا مسلک

امام احمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے ہاں اکثر مسائل شوافع کے مطابق ہیں، عورت کے نکاح سے پہلے شوہر کی عسرت سے واقفیت بلکہ اس پر راضی ہونے کے باوجود عورت طلاق کا مطالبہ کرنے کی مجاز ہے، شوہر کو نفقہ فراہم کرنے کی مہلت ان کے ہاں بھی تین دن ہے۔ امام احمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کہتے ہیں کہ جو شوہر صانع یا تاجر وغیرہ ہو اور وقتی تنگی یا بیماری میں مبتلا ہے اس کے لئے کچھ زیادہ دنوں کی مہلت دی جائے گی۔ البتہ عورت کا نکاح فسخ کرنے کا مجاز صرف قاضی ہی ہوگا۔[3]

"و إن عسر الزوج بنفقتها أو ببعضها من نفقة العسر لا بماز اد منها أو أعسر بالكسوة أو ببعضها أوبالسكنى أو المهر بشرط خيرت على التراخی بين الفسخ من غير إنتظار وبين المقام وتمكينه ...... ولو كانت موسرة فان اختارت المقام أو رضيت بعسرته أوتزوجته عالمة به أوبشرط أن لاينفق عليها أو أسقطت النفقة المستقبلة ثم بدالها الفسخ فلهاذالك"[4]

مہلت کی مدت

شوہر کو نفقہ ادا کرنے پر قدرت کے لئے کس قدر مہلت دی جائے گی۔ اس سلسلہ میں علامہ صنعانی نے لکھا

[1] مختصر المزنی: ۲۳۳ [2] كتاب الفقه على المذاهب الاربعة: ۵۸۲/۲
[3] حوالہ سابق [4] الاقناع: ۱۴۶/۴

ہے کہ امام مالک کے ہاں ایک ماہ، امام شافعی کے ہاں تین دن حماد کے ہاں ایک سال، بعض حضرات کے یہاں ایک ماہ اور دو ماہ کی مدت ہے، نیز اوپر امام احمد کے ہاں بھی تین دنوں کی مہلت کا ذکر ہو چکا ہے، لیکن صحیح بات یہ ہے کہ یہ مسئلہ قاضی کی صوابدید پر منحصر ہونا چاہیے۔ جیسا کہ علامہ ابو برکات الدردیر نے الشرح الصغیر میں اور حاوی نے اس کے حاشیہ میں لکھا ہے اور اوپر اس کا ذکر بھی ہو چکا ہے، صنعانی جو خود شافعی ہیں وہ بھی یہی کہتے ہیں:

"قلت لا دليل على التعيين بل مايحصل به التضرر"[1]

ترجمہ: "میں کہتا ہوں کہ متعین کرنے کی کوئی دلیل نہیں بلکہ وہ تمام عیوب اسی میں شامل ہیں جن سے ضرر پیدا ہو۔"

کلمۂ آخر

مختلف مذاہب کی تفصیلات موجودہ حالات وماحول اور شریعت اسلامی کی روح کو سامنے رکھنے سے اس طرف ذہن جاتا ہے کہ فقہ مالکی پر اس مسئلہ میں ہندوستان میں عمل کیا جائے[2] البتہ اس مسئلہ میں کہ عورت پہلے سے شوہر کی تنگدستی سے واقف ہو اس رائے کو اختیار کیا جائے جو شوافع اور حنابلہ کی ہے اور اس کی وجہ سے نکاح فسخ ہوا کرے۔ اس لئے کہ نفقہ عورت کا ایک مستقل حق ہے جو یوماً فیوماً واجب ہوتا ہے۔ اگر ایک بار وہ اس سے اپنی بے وقوفی یا مستقبل کی توقع پر دستبردار بھی ہو جائے تو اس کو مجبور نہیں کیا جاسکتا کہ وہ آئندہ بھی اس قوام حیات سے محروم ہی رہ کر زندگی بسر کرتی رہے۔

[1] سبل السلام: ۲۲۵/۱

[2] اور اسی پر دار القضاء امارت شرعیہ بہار اڑیسہ میں بھی عمل ہے۔

مفقود الخبر اور غائب شخص کی بیوی کا حکم

مفقود الخبر شوہر کی بیوی کا کیا حکم ہوگا؟ اس سلسلہ میں مختلف سوالات ہیں جن کی وضاحت ضروری ہے:

❶ مفقود الخبر کا اطلاق کس پر ہوگا؟

❷ مفقود الخبر شخص کی بیوی نکاح کی مجاز ہوگی یا نہیں؟ اور اگر ہوگی تو اس کے لئے کتنی مدت اور کیا شرطیں ہیں؟

❸ مفقود الخبر شخص اگر بیوی کی گذر اوقات کے لئے کچھ چھوڑ کر نہ جائے اور نہ خود بیوی کے لئے کفالت کا کوئی اور ذریعہ ہے تو کیا اب بھی اسے ایک مدت تک انتظار اور صبر کرنا ہوگا؟

❹ مفقود الخبر اگر اپنی بیوی کے نکاح کے بعد آئے تو اب وہ عورت کس کی بیوی تصور کی جائے گی؟

❺ جو شخص بالکل لا پتہ نہ ہو لیکن آتا نہ ہو، غائب رہتا ہو، اس کا کیا حکم ہوگا؟

ہندوستان کے موجودہ حالات میں غربت و افلاس اور معاشی عسرت و تنگی کے باعث پسماندہ طبقات میں مردوں کے فرار اور لا پتہ ہو جانے کے واقعات جس کثرت سے پیش آ رہے ہیں اور عورتوں کی کسمپرسی اور غربت و بے سہارگی کی وجہ سے جن فتنوں کا اندیشہ دامن گیر رہتا ہے، اس نے اس مسئلہ کو بہت اہم بنا دیا ہے۔ آیئے ہم اس مسئلہ پر کتاب و سنت اور فقہ اسلامی کی روشنی میں غور کریں۔

مفقود الخبر

مفقود الخبر سے وہ شخص مراد ہے جو اس طرح غائب ہو کہ کچھ پتہ نہ ہو کہ وہ کہاں ہے؟ اور زندہ ہے بھی یا نہیں ہے؟ ابو الحسن القدوری کے الفاظ میں "فلم یعرف له موضع ولا یعلم أحی هو أم میت[1]"، شرف الدین مقدسی نے اس کی مثال دیتے ہوئے لکھا ہے جیسے کوئی شخص اہل وعیال کے درمیان سے گم ہو جائے۔ نماز کو نکلے اور واپس نہ آئے۔ کسی قریبی جگہ کسی ضرورت کے لئے جائے اور پھر اس کا کوئی پتہ نہ چلے یا کسی ریگستان یا میدان جنگ کو کوچ کر جائے یا کسی کشتی میں سوار ہو جو ڈوب جائے اور یقین کے ساتھ معلوم نہ ہو کہ وہ بھی ڈوب

[1] مختصر القدوری: ۱۵۰ کتاب المفقود

گیا یا بچ گیا[1] ...... اس طرح جو شخص کبھی یہاں کبھی وہاں رہے۔ کسی ایک جگہ جم کر نہ رہے اور اہل حق کا حق ادا نہ کرے، وہ فقہاء کی اصطلاح میں "مفقود الخبر" نہیں سمجھا جائے گا۔

مفقود الخبر شخص کی بیوی

مفقود الخبر شخص کی بیوی دوسرے سے نکاح کی مجاز ہوگی یا نہیں؟ اس میں فقہاء کی رائیں مختلف ہیں: اہل علم کی ایک بڑی جماعت اس بات کی قائل ہے کہ جب تک شوہر کی موت واقع نہ ہو جائے عورت نکاح کی مجاز نہیں، ابن ابی شیبہ نے حکم رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے واسطے سے حضرت علی رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے یہی رائے نقل کی ہے کہ "إذا فقدت زوجها لم تزوج حتیٰ یصل أن یموت"، شعبی کہتے ہیں عورت اس کے مرنے یا واپس ہونے کا انتظار کرے۔ "حتی یرجع أو یموت" ابوقلابہ کہتے ہیں جب تک شوہر کی موت واضح نہ ہو جائے دوسرا نکاح نہیں کر سکتی۔ "حتی تبین لها موتهٗ" یہی رائے ابراہیم نخعی، حماد، حکم، جابر بن زید اور محمد سے بھی منقول ہے۔[2]

ابن حزم کی بھی یہی رائے ہے اور انہوں نے اپنی تلاش و جستجو سے اس فہرست میں خاصا اضافہ کر دیا ہے۔ چنانچہ انہوں نے جن لوگوں سے یہ رائے نقل کی ہے ان میں مذکورہ فقہاء کے علاوہ حضرت عمر، حضرت عثمان غنی، عبداللہ ابن مسعود، عبداللہ بن عباس، عبداللہ ابن عمر۔ تابعین میں حسن، خلاس بن عمر، ابراہیم نخعی، حکم بن عتیبہ، عطاء، زہری، مکحول، عمر بن عبدالعزیز، سعید بن مسیّب، قتادہ، ابوالزناد، ربیعہ، ابن ابی لیلیٰ، ابن شبرمہ، عثمان بتی، سفیان ثوری، امام اوزاعی، لیث بن سعد اور داؤد ظاہری بھی ہیں۔[3] یہی رائے امام ابوحنیفہ اور ان کے صاحبین کی بھی ہے۔[4] اور قول جدید کے مطابق امام شافعی کی بھی۔[5]

یہاں اس بات کی وضاحت کر دینی مناسب ہوگی کہ احناف کے ہاں اتنی عمر کے بعد عورت نکاح کر سکتی ہے جس میں غالب گمان ہو کہ اب شوہر کی موت ہو چکی ہوگی، یہ مدت انتظار کیا ہوگی؟ اس سلسلہ میں خود فقہاء احناف کے یہاں خاصا اختلاف پایا جاتا ہے۔ شرح وقایہ میں محمد بن فضل اور محمد بن حامد سے ۹۰ سال نقل کیا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ اس پر فتویٰ ہے امام ابوحنیفہ سے ایک قول صرف ۳۰ سال کا مروی ہے بعض حضرات نے ۶۰ اور ۷۰ سال نقل کیا ہے۔ ایک روایت امام صاحب اور صاحبین سے ۸۰ سال نقل کی جاتی ہے۔ اور صاحب جامع الرموز نے لکھا ہے کہ ہمارے زمانہ میں اسی پر فتویٰ ہے۔ "وعلیه الفتویٰ فی زماننا" صاحبین سے ایک قول سو ۱۰۰ سال امام محمد سے ایک ۱۱۰ اور امام ابو یوسف سے ایک روایت ۱۵۰ سال کی بھی نقل کی گئی ہے۔ تاہم سب

[1] الاقناع: ۱۱۳/٤ [2] مصنف ابن ابی شیبہ: ٤/۲۳٦، ۲۳۷ فی امراۃ المفقود [3] المحلی: ۲۳۹/۱۰
[4] تبیین الحقائق: ۱۲/۳، ۳۱۱ [5] کتاب الام: ۹۳۲/۳

سے قرینِ قیاس یہ قول ہے کہ اس مرد کے ہم عمر لوگ جب مرجائیں تو سمجھا جائے کہ وہ مرچکا ہے اور اس کو دوسرے نکاح کی اجازت دی جائے۔[1]

دوسری رائے یہ ہے کہ شوہر کے غائب ہونے کے بعد جب عورت مقدمہ قاضی کے پاس لے جائے تو پہلے قاضی اس کے متعلق تحقیق کرے جب اس کا کوئی پتہ نہ چلے تو اب عورت کو چار سال انتظار کا حکم دے۔ پھر چار سال کے درمیان بھی اگر شوہر نہ آئے تو اب عورت کو اجازت دی جائے کہ وہ ''عدت وفات'' (۴ماہ ۱۰دن) گذار کر دوسرا نکاح کرلے۔

علامہ ابن حزم کو اعتراف ہے کہ اوپر جن حضرات کا ذکر کیا گیا ہے ان میں سے بہتوں سے ایسی روایت بھی منقول ہیں کہ چار سال کی مہلت دے کر وہ عورت کو نکاح ثانی کی اجازت دیتے ہیں۔ ابن ابی شیبہ نے قوی سند سے حضرت عمر اور حضرت عثمان غنی دونوں سے نقل کیا ہے کہ وہ مفقود الخبر شخص کی بیوی کو چار سال کے انتظار اور چار ماہ دس دن کی مدت کے بعد نکاح ثانی کی مجاز گردانتے تھے۔[2] امام مالک نے بھی اسی روایت کو نقل کرکے اس پر اپنے مسلک کی بنا رکھی ہے اور عورت کو نکاح ثانی کی اجازت دی ہے۔[3] یہی رائے امام احمد کی ہے۔ البتہ امام احمد کے ہاں چار سال اور چار ماہ دس دنوں کا انتظار عورت خود ہی کرلے یہ کافی ہے۔ قاضی کے پاس جانے کی چنداں ضرورت نہیں۔ ''فإنها تربص أربع سنين ثم تعتد فللو فات اربعة اشهروعشرا ...... ولا يفتقر الأمر إلى الحاكم يحكم بضرب المدة وعدة الوفاة.''[4]

پہلے گروہ کے دلائل

جو لوگ مفقود الخبر شخص کی بیوی کو اس کی موت کی خبر آنے یا قیاس وقرائن سے اس کا اندازہ ہونے تک دوسرے نکاح کی اجازت نہیں دیتے، ان کے دلائل یہ ہیں:

❶ حضرت مغیرہ بن شعبہ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا مفقود الخبر شخص کی بیوی اس کی بیوی ہے جب تک کہ اس کی موت وزندگی واضح نہ ہوجائے: ''امرأة المفقود امرأته حتى ياتيها الخبر.''[5]

❷ حضرت علی سے مروی ہے کہ مفقود الخبر شخص کی بیوی کو صبر کرنا چاہیے تا آنکہ اس کی موت واضح ہوجائے یا طلاق دے دے۔ ''فلتصبر حتى يا تيها موت أو طلاق.''[6]

❸ حضرت عبداللہ ابن مسعود سے بھی اس مسئلہ میں حضرت علی کی موافقت ثابت ہے۔ ''عن إبن جريج

---

[1] جامع الرموز: ۱۶۵/۳ (مطبوعہ نولکشور لکھنو) تبيين الحقائق: ۳۱۲/۳ [2] مصنف ابن ابى شيبة: ۲۳۷/۴
[3] المدونة الكبرىٰ: ۹۲/۲ [4] الاقناع: ۱۱۳/۴ [5] دار قطنى مع التعليق المغنى: ۳۱۲/۳
[6] التعليق المغنى، على الدار قطنى: ۳۱۳/۲

قال بلغنی عن إبن مسعود أنه وافق علی ابن أبی طالب فی إمرأة المفقود."[1]

امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے بڑی قوت سے اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے استدلال کیا ہے کہ میرے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ شوہر حاضر ہو یا غائب نکاح کے احکام نفقہ، ایلاء، ظہار، وقوع طلاق کے احکام جوں کے توں نافذ ہوتے ہیں۔ اسی طرح اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عدت یا تو طلاق کی وجہ سے ہوتی ہے یا وفات کی وجہ سے۔ اسی طرح یہ مسئلہ بھی متفق علیہ ہے کہ اگر ایک فریق خشکی یا سمندر میں غائب ہو جائے یا دشمن قتل کر کے نامعلوم جگہ لے کر چلا جائے تو زوجین میں سے ایک کے مال سے دوسرے کو اس وقت تک وراثت نہیں دی جائے گی جب تک کہ دوسرے کی موت کا یقین نہ ہو جائے۔ پھر جب پہلے مسئلہ میں نکاح کے احکام باقی ہیں۔ تیسری صورت کے مطابق موت کے احکام جاری نہیں ہوئے۔ اور دوسرے مسئلہ کے مطابق عدت کا طلاق اور وفات کے سوا کوئی اور موقع نہیں، تو اب مفقود شخص کی بیوی کے لئے دوسرا نکاح کس طرح جائز ہوگا؟ اور وہ عدت وفات کیونکر گذارے گی؟[2]

دوسرے گروہ کے دلائل

جو لوگ چار سال کی مدت کے بعد عورت کے نکاح کو قابل فسخ تسلیم کرتے ہیں ان کی دلیلیں یہ ہیں:

❶ حضرت عمر اور حضرت عثمان غنی سے مروی ہے کہ مفقود شخص کی بیوی چار سال انتظار کرے اور چار ماہ دس دن عدت گذارے۔ "قالا فی إمرة المفقود تربص أربع سنين وتعتد أربعة أشهر وعشراً."

ابن ابی شیبہ[3] ابن حزم اور مختلف اہل علم نے ابن ابی لیلیٰ کے واسطہ سے حضرت عمر کا اس سلسلہ میں قول اور ایک خاص قضیہ جس میں شوہر کو جن لے گئے تھے۔ اسی کے مطابق فیصلہ نقل کیا ہے۔

ہر چند کے صاحب ہدایہ کا دعویٰ ہے کہ حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ نے اس مسئلہ میں حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ کی رائے کی طرف رجوع کیا تھا۔ لیکن حدیث کی کتابوں سے اس کا کوئی ثبوت نہیں ملتا اور حافظ ابن حجر جیسے محقق کا کہنا ہے کہ مجھے یہ بات نہ مل سکی۔

"أما رجوع عمر فلم أرهٗ."[4]

❷ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿ولا تمسكو هن ضراراً﴾ اس طرح ایک عورت کو زوجیت میں رکھنا کہ شوہر خود لاپتہ ہو اور اس کی حیات وزیست کی بھی بیوی کو خبر نہ ہو اور وہ ان کی طرف سے کم از کم صنفی حق سے یکسر محروم

[1] المحلی لابن حزم: ۱۰/۱۳۸۔ [2] کتاب الام: ۵/۲۳۹ امرأۃ المفقود
[3] ابن ابی شیبہ رواہ عن عبد الاعلی عن معمر عن الزہری عن سعید بن المسیب عن عمرو عثمان: ۴/۲۳۷
[4] الدرایہ فی تخریج احادیث الہدایہ: ۲/۶۰۲

ہو، ضرر کے ساتھ روکے رکھنے کے سوا اور کیا ہے؟

۳ حدیث میں ہے "لاضرر ولا ضرار"۔ یہاں اس عورت کو اب بھی مرد کی زوجیت میں باقی رکھنا صریح طور پر اسے ضرر میں مبتلا رکھنا ہے جس میں عملاً وہ شوہر کی حمایت وصیانت اور افادیت سے محروم ہوکر رہ گئی ہے۔

علامہ صنعانی نے اس آیت اور روایت کو نقل کر کے لکھا ہے کہ حضرت عمر اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے اقوال آثار موقوفہ ہیں یعنی صحابہ کے اقوال ہیں اس لئے ان سے استدلال کرنا زیادہ بہتر ہے۔ "وهذا أحسن الاقوال."[1]

طرفین کے دلائل پر ایک نظر

جب آپ ان دلائل پر تقابلی نظر ڈالیں گے تو محسوس کریں گے کہ خاص اس مسئلہ سے متعلق صرف ایک "نص" ہے جس کی نسبت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہے اور وہ ہے دارقطنی کی روایت "امرأة المفقود امرأته حتیٰ یاتی البیان"۔ اگر یہ روایت محدثانہ اعتبار سے صحیح ہوتی تو یہ اس باب میں "دلیل قاطع" ہوتی۔ مگر یہ انتہائی ضعیف ہے۔ اس کو ابو حاتم، بیہقی، ابن قطان، عبدالحق اور مختلف محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے[2] مولانا عبدالحئی رحمہ اللہ تعالیٰ لکھنوی اس حدیث کی سند کے متعلق لکھتے ہیں۔ "فيه متروكون وضعفاء فلا يقوم حجة"[3] حافظ ابن حجر نے لکھا ہے کہ "سوار بن مصعب" محمد بن شرجیل سے روایت کرتے ہیں اور یہ دونوں ہی متروک ہیں[4] یعنی محدثین کے نزدیک ان کی روایت قبول نہیں کی جاتی۔

اس طرح حدیثِ مرفوع کسی کے پاس نہیں ہے، رہ گئے آثار صحابہ تو یہ متعارض ہیں ایک طرف حضرت علی کا عمل ہے تو دوسری طرف حضرت عمر کا، حضرت علی کی موافقت حضرت ابن مسعود نے کی ہے تو حضرت عمر کی موافقت حضرت عثمان غنی نے، عبداللہ ابن عمر اور ابن عباس سے اگر حضرت علی کی موافقت مروی ہے تو خود ابن حزم نے اس مسئلہ میں حضرت عمر کی موافقت بھی نقل کی ہے: "عن جابر بن زيد عن ابن عمرو ابن عباس قالا جميعاً فی إمرأة المفقود تنتظر أربع سنين."[5]

مولانا عبدالحئی صاحب لکھنوی نے لکھا ہے کہ حضرت علی کا اثر قیاس کے مطابق ہے کہ جب شوہر زندہ ہے تو اس کی بیوی نکاح ثانی کیونکر کرے؟ اور حضرت عمر کی روایت خلافِ قیاس ہے اور جو روایت خلافِ قیاس ہو اور صحابی سے منقول ہو وہ احناف کے ہاں حکم میں حدیث مرفوع، یعنی خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کے ہے، اس لئے حضرت عمر کا اثر بمنزلہ حدیث مرفوع کے ہے اور قابلِ ترجیح ہے۔[6]

[1] سبل السلام: ۲۰۷/۳ [2] حوالہ سابق [3] عمدة الرعاية: ۳۹۳/۲
[4] الدرايه فی تخريج احاديث الهدايه: ۶۰۲/۲ [5] المحلیٰ: ۱۳۵/۱۰ [6] عمده الرعاية فی حل شرح الوقايه: ۳۹۳/۲

اب ہمیں قیاس و مصلحت کی طرف آنا چاہیے اس میں کوئی شبہ نہیں کہ امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے پہلے مسلک کی حمایت میں جو قیاسات پیش کئے ہیں وہ ظاہر ہونے کے باوجود محل نظر ہیں، یہ صحیح ہے کہ شوہر غائب اگر طلاق دے تو طلاق پڑ جاتی ہے، ایلاء کرے تو ایلا ہو جاتا ہے، نفقہ اس کے ذمہ واجب رہتا ہے اس لحاظ سے نکاح کے احکام باقی ہیں۔ لیکن اس پہلو کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ نکاح محض ایک قانونی رشتہ نہیں ہے بلکہ ایک ''انسانی ضرورت'' بھی ہے اور وہ عملاً اس وقت بے فائدہ ہو کر رہ گیا ہے اس لئے قاضی اس بات کا مجاز کیونکر نہ ہو کہ وہ رفع ضرر کے لئے عورت کو نکاح ثانی کی اجازت دے دے۔

عورت کے نکاح ثانی کو ''مال'' اور وراثت'' پر قیاس کرنا بھی صحیح نہیں، مال و جائیداد کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو مالک کی موجودگی کی متقاضی ہو، لیکن بیوی کی فطرت اس بات کی داعی ہے کہ شوہر اس کے ساتھ رہے اس کے بغیر اس کے داعیۂ نفس کی تکمیل نہیں ہوسکتی، مفقود الخبر شخص کی وفات کا گو علم نہیں ہے لیکن قاضی اس کی طویل غیبت کو حکماً وفات کا درجہ دے رہا ہے، اس لئے وہ ''عدت وفات'' گذار رہی ہے، اس لئے یہ عدتِ وفات میں داخل ہے۔

اس کے مقابل دوسرے گروہ نے قرآن وحدیث کے جس عمومی خطاب اور دین کے مجموعی مزاج و مذاق نیز شریعت کے مسلمہ قواعد سے استدلال کیا ہے، وہ اس موقع و محل پر بالکل صحیح محسوس ہوتا ہے اور شریعت کے مجموعی مزاج، اس کی روح اور اسپرٹ کے عین مطابق بھی، اس لئے کہ اگر کسی عورت کو پوری زندگی ''صبر و قناعت'' کی تصویر بن کر وقت گذارنے کو کہا جائے تو موجودہ سماجی اور اخلاقی حالات کے تحت کچھ بعید نہیں کہ وہ انسانی فطرت کے تحت کسی دام حرص و ہوس میں پھنس جائے۔

متاخرین احناف کا فتویٰ

چونکہ عملاً مفقود الخبر کی بیوی کو زندگی بھر نکاح سے محروم رکھنا ایک مشکل بات بھی تھی اور بہت سے فتنوں کا باعث بھی بن سکتی تھی، اس لئے بعد کو چل کر فقہاء احناف نے بھی اس مسئلہ میں مالکیہ کی رائے اختیار کرنے کی اجازت دی ہے چنانچہ جامع الرموز کے مصنف مالکیہ کا مسلک نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "فلو أفتی به في موضع الضرورة ینبغي أن لا باس به علی ما أظن."[1]

حضرت مولانا عبدالحئی صاحب لکھنوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے بھی مالکیہ کی رائے پر فتویٰ دیتے ہوئے احناف کی دو اور کتابوں سے اس کے حق میں عبارتیں نقل کی ہیں:

---

[1] جامع الرموز: ۱۶۵/۳

"تعالیق الانوار علی الدر المختار" میں ہے۔

"نعم مذهب مالك والقديم من مذهب الشافعي تقديره بأربع سنين لكن في حق عرسه لا غير فتنكح بعد ها كما في النظم فلو أفتىٰ به في موضع الضرورة ينبغي أن لا باس به علىٰ ماأظن كما في القهستاني."

ترجمہ: "ہاں امام مالک اور امام شافعی کا قدیم مذہب یہ ہے کہ چار سال انتظار کرے لیکن یہ صرف اس کی بیوی کے حق میں ہے پس وہ اس کے بعد نکاح کرے گی جیسا کہ نظم میں ہے اور اگر ازراہ ضرورت اسی پر فتویٰ دیا جائے تو کوئی حرج نہیں ہونا چاہیے جیسا کہ خیال کیا جاتا ہے۔ قہستانی میں ایسا ہی ہے۔"

اور "حسب المفتیین" میں ہے:

"قول مالك معمول به في هذه المسئلة وهو أحد قولي الشافعي ولو أفتى الحنفي بذالك يجوز فتواه لأن عمر قضى هٰكذا في الذى استهوته الجن بالمدينة وكفى به إمامًا."[1]

ترجمہ: "اس مسئلہ میں امام مالک کا قول قابل عمل ہے اور یہی امام شافعی کا بھی ایک قول ہے اور اگر حنفی اسی کے مطابق فتویٰ دے دے تو اس کا فتویٰ جائز ہوگا اس لئے کہ حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے اس شخص کے حق میں جس کو مدینہ سے جن اٹھا کر لے گیا تھا، ایسا ہی فیصلہ کیا ہے اور وہ بحیثیت "امام" کافی ہیں۔"

نیز مولانا لکھنوی نے شرح وقایہ کے حاشیہ میں "المنتقیٰ شرح الملتقیٰ" کے مصنف سے بھی ایسا ہی نقل کیا ہے۔[2] ہندوستان کے علماء میں مولانا اشرف علی تھانوی اور مولانا عبدالصمد رحمانی نے بھی حالات ومصالح کے تحت اسی کے مطابق فتویٰ دیا ہے۔[3]

فقہاء مالکیہ کا طریقہ

جب اس مسئلہ میں فقہ مالکی پر فتویٰ ہے تو مناسب ہے کہ مالکیہ کے مسلک کی تفصیل نقل کردی جائے۔

امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے ہاں مفقود کی پانچ صورتیں ہیں:

[1] فتاویٰ مولانا عبدالحئی لکھنوی بر حاشیہ خلاصة الفتاویٰ

[2] عمدة الرعايه في حل شرح الوقايه: ۳۹۳/۲

[3] اول الذکر کا نقطۂ نظر جاننے کے لئے "الحیلة الناجزه" اور ثانی الذکر کی تحقیق "کتاب الفسخ والتفریق" میں ملاحظہ ہو۔

١ وہ جو دارالاسلام سے لاپتہ ہو اور کسی وبائی مرض کا زمانہ نہیں ہو۔
٢ جو دارالاسلام سے کسی وبائی مرض مثلاً طاعون وغیرہ کے درمیان مفقود ہوگیا ہو۔
٣ اہل اسلام کی باہمی جنگ کے دوران لاپتہ ہو۔
٤ جو دارالحرب سے لاپتہ ہو۔
٥ جو مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان جنگ کے موقع سے لاپتہ ہو جائے۔[1]

ہندوستان دارالحرب تو نہیں ہے البتہ یہ دارالاسلام بھی نہیں ہے، تاہم مفقود کے مسئلہ میں ہندوستان کا حکم دارالاسلام ہی کا ہونا چاہیے۔ اس لئے قانونی طور پر جس طرح ایک مسلمان شہری ''دارالاسلام'' میں مامون ہوتا ہے اسی طرح ہندوستان کے سیکولر قانون میں بھی اس کو تحفظ حاصل ہے۔

دارالاسلام میں عام مفقود لاپتہ شخص کا حکم یہ ہے کہ:

١ عورت قاضی کے پاس فسخ نکاح کا دعویٰ دائر کرے۔ ''رفعت أمرها الى السلطان.''

٢ قاضی اولاً معاملہ کی تحقیق کرے۔ لوگوں سے دریافت کرے جہاں ہو وہاں سے پتہ لگائے۔ ''ينظر فيها ويكتب الى موضعه الذى خرج اليه.''

٣ جب کوئی پتہ نہ لگ سکے تو اب قاضی اس کو چار سال کی مہلت دے کہ اس میں وہ شوہر کا انتظار کرے۔ ''فاذا يئس منه ضرب لها فى تلك الساعة اربع سنين.'' از خود عورت کا انتظار معتبر نہیں۔ چنانچہ سحنون مالکی نے امام مالک کا قول نقل کیا ہے کہ عورت از خود بیس سال تک انتظار کے بعد بھی قاضی سے رجوع کرے تو بھی قاضی پھر اس کے لئے مدت انتظار (چار سال) متعین کرے گا۔ ''وان قامت عشرين سنة.''[2]

٤ جہاں قاضی شریعت موجود نہ ہو وہاں ''جماعت المسلمین'' بھی یہ کام انجام دے سکتی ہے۔[3]

٥ چار سال کے انتظار کے بعد اگر مرد نہ آئے تو اب عورت از خود چار ماہ دس دنوں کی عدت وفات گذارے اس کے بعد وہ دوسرے نکاح کی مجاز ہو جائے گی۔ اس عدت کے لئے قاضی کے پاس رجوع ہونا ضروری نہیں، بلکہ خود اس کا ارادہ بھی ضروری نہیں اگر نیت نہ تھی دنوں کے حساب میں غلطی ہوگئی اور ''عدت وفات'' گذر گئی تو اب وہ گذر چکی۔[4]

ہمارے زمانہ میں اخباری اشتہارات بھی کسی معاملہ کی تحقیق و تفحص کے لئے ایک اہم ذریعہ ہیں اور اس کے

---

[1] حاشيه شيخ احمد بن محمد صاوى مالكى على الشرح الصغير: ٢/٢٩٣ [2] المدونة الكبرى: ٢/٩٢، ٩٣

[3] چونکہ فقہاء احناف کے یہاں ہندوستان جیسے غیر اسلامی ملکوں میں بھی دارالقضاء قائم ہوسکتا ہے اس لئے ''جماعت المسلمین'' کی ضرورت نہیں۔

[4] المدونة: ٢/٩٣، ١٠ الشرح الصغير: ٢/٦٩٥

ذریعہ بھی قاضی تحقیق کرسکتا ہے۔[1]

شوہر نفقہ چھوڑے یا عصمت کو اندیشہ ہو!

لیکن ظاہر ہے اس پر عمل اسی وقت ممکن ہے جبکہ مفقود الخبر شوہر نفقہ چھوڑ کر گیا ہو یا کوئی ایسی جائداد ہو جس کو فروخت کر کے نفقہ حاصل کیا جاسکتا ہو، اور عورت اس پر قادر بھی ہو۔ اگر وہ نفقہ چھوڑ کر نہ گیا ہو تو ایسی صورت میں قاضی اپنی صوابدید سے اس سے کم مدت میں بھی نکاح فسخ کرسکتا ہے۔ علامہ صنعانی نے امام یحیٰی کا قول ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

"لکن ان ترك لها الغائب مايقوم بها فهو كالحاضر اذلم يفتها الا الوطأو هو حق لهٗ لا لها والا فسخهاالحاكم عند مطالبتها ...... لقوله تعالىٰ ولا تمسكوهن ضرارًا والحديث لا ضرر في الاسلام والحاكم وضع لد فع المضارة في الايلاءِ والظهاروهذا ابلغ والفسخ مشروع بالعيب ونحوهٖ"[2]

ترجمہ: "لیکن اگر شوہر غائب نے اس کے لئے ایسی چیزیں چھوڑی ہیں جن کے ذریعہ وہ اپنی زندگی بسر کرسکے تو وہ موجود شخص کے حکم میں ہے اس لئے کہ اب صرف اس کا جنسی حق ہی فوت ہو رہا ہے اور وہ شوہر کا حق ہے نہ کہ بیوی کا اور اگر ایسا نہ ہو تو عورت کے مطالبہ پر قاضی نکاح فسخ کردے گا۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ عورتوں کو نقصان پہنچانے کی نیت سے نہ روکو اور حدیث میں ہے کہ اسلام میں نہ نقصان اٹھانا ہے اور نہ نقصان پہنچانا۔ اور قاضی اسی لئے ہے کہ ضرر کا ازالہ کرے جیسے ایلاء اور ظہار میں، اور مذکورہ صورت میں مجبوری بڑھ کر ہے جب کہ فسخ نکاح محض عیب وغیرہ کی وجہ سے بھی مشروع ہے۔"

امام احمد کے ہاں وہ شخص جو بالکل لا پتہ نہ ہوتا ہم مستقر سے غائب ہو اور بیوی کا نفقہ ادا نہ کیا ہو تو نفقہ ادا نہ کرنے کی وجہ سے اس کا نکاح فسخ کرنے کی اجازت ہے۔[3] اب ظاہر ہے جب ایسے شخص کا نکاح فسخ کیا جاسکتا ہے جو لا پتہ نہ ہو تو بالکل لا پتہ شخص کا نکاح تو بدرجہ اولیٰ فسخ کیا جائے گا۔ دراصل جب مفقود کوئی ایسی جائداد چھوڑ کر نہ جائے جس سے عورت کے نفقہ کی تکمیل ہو سکے، تو اب مقدمہ کی نوعیت ہی بدل جاتی ہے اور معاملہ کی اساس شوہر کی "مفقود الخبری" نہیں رہتی بلکہ اس کا نفقہ ادا نہ کرنا اصل اور بنیاد قرار پاتا ہے۔ ایسی صورت میں

---

[1] جیسا کہ دار القضاء امارت شرعیہ بہار اڑیسہ میں اسی پر عمل ہے۔

[2] سبل السلام: ۲۰۷/۳ [3] الاقناع: ۱۱۳/۴

عدم انفاق کی وجہ سے جن شرطوں کے ساتھ نکاح فسخ کیا جاتا ہے انہیں کے مطابق یہاں بھی نکاح فسخ کر دیا جائے گا۔

لیکن اگر مسئلہ نفقہ کا نہ ہو بلکہ عورت کی عفت وعصمت کا ہو، عورت کہے کہ چار سال انتظار کرنے میں اس کی عفت کے لئے خطرہ ہے اور وہ ایک مدت تک انتظار کے بعد ہی قاضی سے رجوع ہو تو مولانا اشرف علی تھانوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی اس بات کی اجازت دیتے ہیں کہ قاضی ایک سال انتظار کی مہلت دے کر...... اگر شوہر نہ آئے تو...... نکاح فسخ کرے[1]

لیکن چونکہ شریعت نے "ایلاء" کی مدت چار ماہ قرار دی ہے جو اس بات کی علامت ہے کہ عورتوں کو چار ماہ سے زیادہ لذت زن وشو سے محروم نہیں رکھا جانا چاہیے اس لئے اگر قاضی اپنی صوابدید سے اور حالات ومصالح کو سامنے رکھ کر سال کے اندر ہی عورت کو نکاح ثانی کی اجازت دے دے۔ تو اس کی بھی گنجائش ہونی چاہیے، تاہم احتیاط مولانا تھانوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی رائے پر عمل کرنے میں ہے۔

مفقود الخبر شخص کی واپسی

اس باب کا ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ اگر قاضی عورت کو دوسرے نکاح کی اجازت دے دے اور وہ نکاح بھی کر لے پھر مفقود الخبر شخص واپس آ جائے تو اب کیا حکم ہوگا؟ اکثر فقہاء اور اهل علم کی رائے یہ ہے کہ اب وہ عورت اسی "مفقود الخبر" شخص کی بیوی متصور ہوگی البتہ قاضی اسے اختیار دے گا کہ یا تو بیوی کو واپس لے لو یا تم نے جو مہر ادا کیا تھا وہ واپس لے لو، ابو لیلیٰ نے حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کا ایک فیصلہ اسی طرح نقل کیا ہے۔ سعید بن مسیب رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے حضرت عثمان غنی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کی بھی یہی رائے نقل کی ہے اور سہمہ بنت عمیر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہَا کے بقول اس کے ایک اسی قسم کے مقدمہ میں حضرت عثمان رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے اپنی محصوری کے ایام میں اسی طرح کا فیصلہ فرمایا پھر جب یہ لوگ اس معاملہ کو حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کی خدمت میں لے گئے تو انہوں نے بھی اس کو برقرار رکھا، اس کے علاوہ شعبی، ابراہیم نخعی اور حضرت عبداللہ بن زبیر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ وغیرہ سے بھی ایسا ہی منقول ہے[2] امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی بھی یہی رائے ہے اور امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا بھی صحیح تر قول یہی ہے[3]

علامہ ابن حزم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اس سے مختلف جن لوگوں کی رائے نقل کی ہے ان میں ایک ربیعہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی ہیں ان کے نزدیک اب وہ عورت بہر صورت دوسرے شوہر کی بیوی ہے پہلے شوہر کا اب اس پر

[1] حیلۂ ناجزہ: ۱۷ [2] مصنف ابن ابی شیبہ: ۲۳۸/۴ [3] شرح وقایہ: ج ۲، رحمۃ الامہ ۳۱۳ "کتاب العدد."

کوئی حق نہیں، چاہے دوسرا شوہر اس سے دخول کر چکا ہو یا ابھی نہیں کیا ہو۔ "فلا سبیل للاول ولا رجعة دخل بها اولم یدخل[۱]"۔ امام مالک رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی رائے ہے کہ اگر شوہر اول شوہر ثانی کے دخول کرنے سے پہلے ہی آ گیا: تو عورت اس کی طرف لوٹا دی جائے گی اور اگر دخول کر چکا ہے تو اب وہ شوہر ثانی ہی کی بیوی ہے اور شوہر اول کا اس پر کوئی حق نہیں ہے۔ چنانچہ مفقود الخبر شخص اور اسی طرح کے ایک اور معاملہ کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "وان دخلا فالا خران احق[۲]"، یہی رائے امام احمد کی بھی ہے اور ربیعہ کی رائے کے مطابق امام شافعی کا قول مروی ہے۔[۳]

امام احمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا استدلال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص بیوی کے پاس موجود نہ ہو اور اس کو طلاق دے دے اور غائبانہ ہی زبانی رجعت بھی کر لے اور بیوی کو طلاق کی اطلاع تو پہنچی لیکن رجعت کی خبر نہ ہوئی اس بنا پر عدت گذرنے کے بعد وہ دوسرا نکاح کر لے اور دوسرا شوہر اس کے ساتھ صحبت بھی کر لے، اب شوہر اول اس کو لوٹانا چاہے تو اس کو اس کا حق حاصل نہ ہوگا یہ حضرت عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُ کا فیصلہ اور ان کا ارشاد ہے: "فان تزوجت ودخل بها الأخر فلا سبیل لزوجها الاول الیه[۴]." امام مالک کہتے ہیں کہ میں اس پر مفقود الخبر شخص کی بیوی کے مسئلہ کو قیاس کرتا ہوں اور یہی رائے اس میں بھی رکھتا ہوں۔[۵]

بعض حضرات نے مفقود الخبر شوہر کی واپسی پر عورت کو اس کے حوالہ کرنے کو مردوں کے حقوق کے معاملہ میں مبالغہ قرار دیا ہے مگر جو بات حضرت عمر حضرت علی اور حضرت عثمان غنی رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُمْ جیسے صحابہ سے ثابت ہو۔ اس کے بارے میں اس قسم کی تنقید ناشائستہ ہی کہی جا سکتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اصولی اعتبار سے یہ رائے زیادہ قوی ہے اس لئے کہ مفقود الخبر شخص کی بیوی کو دوسرے نکاح کی اجازت اس بنیاد پر دی گئی تھی کہ "شوہر اول" مر چکا ہے اب جب کہ شوہر اول مرا ہی نہیں ہے اور وہ زندہ ہے تو یہ بنیاد ہی منہدم ہو گئی۔ اس لئے اس دوسرے نکاح کو کالعدم ہو جانا چاہیے۔

تاہم چونکہ اس مسئلہ میں رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے کوئی صراحت ثابت نہیں ہے، یہ صحابہ کے آثار ہیں اور امام مالک رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے اسی سے ملتے ہوئے ایک دوسرے مقدمہ میں حضرت عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُ کا جو فیصلہ نقل کیا ہے وہ اس کے خلاف بھی ہے اس لئے آثار صحابہ کو بھی اس باب میں متعارض سمجھنا چاہیے اور اس کا اعتراف کرنا چاہیے کہ یہ مسئلہ منصوص نہیں ہے بلکہ اجتہادی ہے اور مختلف قرائن ہیں جو اس باب میں ربیعة الرای اور امام شافعی رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالیٰ کے اس دوسرے قول کے حق میں جاتے ہیں جن کو "رحمة الامة" میں نقل کیا گیا ہے۔

---

[۱] المحلی: ۱۰/۱۳۸ [۲] المدونة الکبریٰ: /۹۱۲ [۳] رحمة الامة: /۳۱۳
[۴] رحمة الامة: ۳۱۳ [۵] المدونة الکبریٰ: ۲/۹۳

اول یہ کہ مفقود الخبر شخص کی بیوی مرد کی طرف سے ایک طویل عرصہ ''جنسی حق'' سے محروم رہتی ہے اور جنسی حق یعنی جماع سے محروم کرنے کی وجہ سے شریعت جو طلاق واقع کرتی ہے، وہ ''طلاق بائن'' ہے۔ جیسا کہ ایلاء سے واضح ہے اس طرح یہ سمجھنا چاہیے کہ گویا اول کی طرف سے اسے ''طلاق بائن'' پڑ چکی ہے۔ اور اب وہ اس کی بیوی باقی نہیں رہی۔

دوسرے اکثر حالات میں اور ہندوستان میں ۹۵ فیصد مفقود الخبر شخص کی بیوی نفقہ سے بھی محروم رہتی ہے اور جو فقہاء مرد کے قصداً نفقہ ادا نہ کرنے یا ادائیگی نفقہ سے عاجز ہونے کی وجہ سے زوجین میں تفریق کی اجازت دیتے ہیں، ان کے یہاں یہ تفریق ''طلاق بائن'' کے حکم میں ہوتی ہے، جس میں مرد عورت کا ازدواجی رشتہ یکسر ختم ہوجاتا ہے۔

تیسرے مفقود الخبر شخص اور اس کی بیوی میں علیٰحدگی ''قاضی'' کے ذریعہ ہوتی ہے اور غالباً اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ سوائے اس صورت کے اور جتنی بھی صورتیں ہیں ان میں قاضی کی طرف سے ہونے والی تفریق ''طلاق بائن'' ''یا فسخ'' کا درجہ رکھتی ہے اور قاضی کے منصب اور ولایت کے لحاظ سے یہی مناسب بھی ہے، اس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہاں بھی یہ علیٰحدگی اسی نوعیت کی ہو۔

چوتھے بہت سے فقہاء ''نشہ'' کی طلاق کو ازراہ سزا واقع قرار دیتے ہیں۔ اسی طرح ''مفقود الخبر'' شخص کی طویل غیبت کی وجہ سے قاضی عورت کو جب دوسرے نکاح کی اجازت دے۔ تو ازراہِ سزا اس کو دائمی اور نا قابل تنسیخ اجازت کا درجہ دیا جانا چاہیے ورنہ تو اس کو اپنے جرم کی کوئی سزا ہی نہ ملے گی۔ حالانکہ نشہ حقوق اللہ میں تعدی ہے اور بیوی کو چھوڑ کر لا پتہ ہوجانا ''حقوق الناس'' میں تعدی ہے، اور حقوق الناس کی اہمیت بہ اعتبار ادائیگی حقوق اللہ سے زیادہ ہے۔ بلکہ اس صورت میں بات بالکل الٹی ہوجائے گی، شوہر ثانی جو بیوی کا حق ادا کر رہا ہے اسے جرم بے گناہی کی سزا یہ ملے گی کہ اس کی شریک حیات جدا ہوجائے اور مفقود الخبر شخص کو اپنی تعدی اور ظلم کے باوجود ایک عرصہ تک تمام ذمہ داریوں سے بے تعلق رہنے کے باوجود پھر اس کی بیوی مل جائے۔

ان سب کے علاوہ ہم کو اس مسئلہ پر ہندوستانی سماج کی روشنی میں بھی سوچنا ہوگا، عربوں میں کسی مطلقہ یا بیوہ کا نکاح کوئی مسئلہ نہ تھا اور اب بھی کوئی مسئلہ نہیں ہے۔ مگر ہندوستان میں ہندو رسم و رواج سے تاثر کی وجہ سے مطلقہ یا بیوہ عورتوں سے نکاح یا تعدد ازدواج ایک شاذ و نادر واقعہ بن کر رہ گیا ہے اب ایک تو یونہی کوئی شخص ایسی شوہر دیدہ عورت سے نکاح کو بمشکل تیار ہوگا اور اگر اسے یہ خدشہ بھی دامنگیر ہو کہ کسی بھی وقت شوہر اول کی واپسی ہوسکتی ہے۔ اور اس کے بعد بیوی بھی واپس چلی جائے گی اور اس سے ہونے والی اولاد کا مسئلہ بھی ''مسئلہ'' بن جائے گا تو کون ہے جو نکاح کے لئے تیار ہو؟ اس لئے اس قسم کی قید کم از کم۔ ہندوستان کے ماحول میں اس

اجازت سے عملاً عورتوں کو کوئی فائدہ نہ پہنچا سکے گی۔ اس لئے ''مفقود الخبر شخص کی بیوی کو قاضی کی طرف سے دوسرے نکاح کی اجازت ناقابل تنسیخ ہوگی، اور شوہر اول کا اس پر کوئی حق نہ ہوگا اور اگر وہ اس سے جنسی فائدہ اٹھا چکا تھا تو اب اسے اداشدہ مہر کی طلبی کا بھی کوئی حق نہ ہوگا۔

هٰذا ما عندی واللّٰه أعلم بالصواب.

غائب غیر مفقود کا حکم

ایسا شوہر جو بالکل لاپتہ نہ ہو، لیکن اس کا کوئی متعین پتہ بھی نہ ہو۔ کبھی سنا جاتا ہو کہ وہاں ہے کبھی یہاں ہے لیکن بیوی کے پاس نہ آتا ہو اور نہ نفقہ ہی ادا کرتا ہو، اس کو اصطلاح میں ''غائب غیر مفقود'' کہتے ہیں۔ نفقہ ادا نہ کرنے اور جنسی حق سے محروم رکھنے کی وجہ سے عورت کے مطالبہ پر قاضی اس کا نکاح بھی فسخ کرسکتا ہے۔ امام احمد رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ کے ہاں تو اگر اس کا ایک متعینہ پتہ ہو، خطوط بھی آتے ہوں لیکن نفقہ نہ دیتا ہو، یا نفقہ بھی ادا کرتا ہو لیکن گھر نہ آکر قصداً عورت کو تکلیف دیتا ہو اور اس کو صنفی تقاضوں سے محروم رکھتا ہو تو بھی قاضی اس کا نکاح فسخ کرسکتا ہے:

''و إن كانت غيبته غير منقطعة يعرف خبرهٗ وياتي كتابه فليس لامرأته أن تتزوج إلا أن يتعذرالإنفاق عليها من ماله فلها الفسخ لا بتعذر الوطأاذا لم يقصد بغيبته الا ضرار بتركه فان قصده فلها الفسخ به اذا كان سفره أكثر من أربعة اشهر.''[1]

تَرجَمہ: ''جب شوہر کی غیبت ایسی ہو کہ بالکل ہی لاپتہ نہ ہو بلکہ اس کا پتہ معلوم ہو اور خط آتا ہو تو عورت کو حق نہیں کہ دوسرا نکاح کرلے، سوائے اس کے کہ شوہر کے مال میں سے اس کے اخراجات کی تکمیل دشوار ہوجائے اب اس کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا۔ لیکن حق وطی سے محرومی کی بنا پر نہیں جبکہ غیبت سے وطی چھوڑ کر عورت کو ضرر میں مبتلا کرنا مقصود نہ ہو اور اگر قصداً ایسا کررہا ہو (یعنی وطی سے محروم کررہا ہو) تو اگر مرد کا سفر چار ماہ سے زیادہ کا ہو تو عورت کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا۔''

جب اس صورت میں فسخ نکاح کی گنجائش ہے جب کہ شوہر کا پتہ بھی ہو، تو اگر اس کا پتہ ہی نہ ہو اور وہ بھاگا بھاگا رہتا ہو تو عورت کو اس کے ظلم اور اس کی طرف سے پہنچنے والے ''ضرر'' سے بچانے کے لئے ''فسخ نکاح'' بدرجۂ اولیٰ جائز ہوگا۔

هٰذا ماعندی واللّٰه أعلم بالصواب

---

[1] الاقناع: جلد ٤ ١١٣

زدوکوب اور ظلم وزیادتی کی بناء پر فسخ نکاح

میاں بیوی کے تعلقات میں اگر کوئی ناخوشگوار موڑ آئے تو اس کی اصلاح اور درستگی کی کیا صورت ہو؟ قرآن مجید نے اس پر تفصیلی گفتگو کی ہے۔

﴿والّتی تخافون نشوزھن فعظوھن واھجروھن فی المضاجع واضربوھن﴾ [۱]

ترجمہ: ''جن عورتوں سے نافرمانی کا اندیشہ ہو ان کو سمجھاؤ۔ خوابگاہ میں ان کو الگ کرو اور سرزنش کرو۔''

اس طرح اصلاح کا پہلا مرحلہ یہ ہے کہ شوہر عورت کو سمجھائے اور پند و موعظت سے کام لے پھر اگر اس کے باوجود عورت اپنی نافرمانی سے باز نہ آئے تو اپنی خوابگاہ اور بستر چند دنوں کے لئے اس سے الگ کر لے۔ اگر اس کے باوجود وہ اپنی روش پر قائم رہے تو معمولی مار پیٹ کی اجازت دی گئی ہے۔ رسول کریم ﷺ کے مبارک الفاظ میں ''ضرب مبرح'' کی بہر صورت اجازت نہیں ہے۔ حجۃ الوداع کے خطبہ کے موقع پر آپ ﷺ نے فرمایا:

"إتقوا اللّٰہ فی النساء فانکم اخذتموھن بأمانۃ اللّٰہ واستحللتم فروجھن بکلمۃ اللّٰہ وان لکم علیھن أن لا یوطی فرشکم احداً تکرھونہ فان فعلن فاضربوھن ضرباً غیر مبرحٍ ولھن علیکم رزقھن و کسوتھن بالمعروف." [۲]

ترجمہ: ''عورت کے معاملہ میں اللہ سے ڈرو۔ تم نے ان کو اللہ کی امانت کے ذریعہ حاصل کیا ہے اور اللہ کے حکم سے ان کی عصمتیں حلال کی ہیں، تمہارا ان پر حق ہے کہ تمہارے بستر کو روندنے نہ دیں جس کو تم ناپسند کرتے ہو، اگر وہ ایسا کر گذریں تو ان کو اس طرح مارو کہ تکلیف دہ نہ ہو اور تمہارے ذمہ ان کے لئے معروف طریقہ پر روزی اور لباس ہے۔''

ایک حدیث میں یہ بھی ہے کہ چہرے پر نہ مارے اور گالی گلوچ نہ کرے۔[۳] چنانچہ باوجود اس کے کہ شوہر کے

---

[۱] نساء: ٦ [۲] احکام القرآن للجصاص: ٢/٩٨، ٦٩

[۳] ابن جریر عن حجاج مرسلاً. طبرانی عن بھز بن حکیم

لئے بیوی کی سرزنش کی گنجائش ہے اگر کسی بدبخت نے بیوی کی کسی واقعی غلطی کی بنا پر بھی ایسی تعزیر کی جس سے اس کی موت واقع ہوگئی تو اس کو معاف نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ وہ اس کا ضامن ہوگا۔ "اذا عزر زوجته للزينة اولا جابة اذا دعاها الىٰ فراشه اولاجل ترك الصلوٰة او الخروج من البيت فماتت ضمن[1]"

عام طور پر فقہاء نے چار اسباب کے تحت سرزنش کی اجازت دی ہے، زیبائش وآرائش نہ کرنا، بلانے کے باوجود ہمبستری کے لئے بلا عذر آمادہ نہ ہونا، نماز نہ پڑھنا، غسل جنابت نہ کرنا اور گھر سے بلا اجازت نکل جانا[2] لیکن بعض فقہاء کا خیال ہے کہ نماز، غسل اور وہ امور جن کا تعلق خود عورت کی ذات اور آخرت سے ہے۔ ان کی وجہ سے تعزیر درست نہیں، صرف انہی امور کی وجہ سے بیوی کی تعزیر کی جاسکتی ہے جن کا تعلق شوہر کے حقوق سے ہے۔ "وذكر فى النهاية انه انما يضربها لمنفعة تعود اليه لا لمنفعة تعود الى المرأة الا ترى انه ليس له ان يضربها علىٰ ترك الصلوٰة."[3]

اسی طرح اگر عورت کے نشوز اور نافرمانی کے بغیر اس کو مار پیٹ کرے تو اب بھی شوہر اس کا ذمہ دار ہوگا[4] اور جرم تصور کیا جائے گا امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے ہاں شوہر کی اس زیادتی کی بناء پر عورت قاضی کے ہاں مقدمہ کرسکتی ہے اور قاضی ایسی صورت میں شوہر کی مناسب سرزنش کرے گا لیکن اس کی وجہ سے عورت کو طلاق کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل نہیں ہے۔ البتہ امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے ہاں عورت طلاق کا مطالبہ کرسکتی ہے۔ "فلها التطليق والقصاص."[5]

ہندوستان میں!

ہندوستان میں چونکہ نظام عدل مسلمانوں کے ہاتھ میں نہیں ہے اور ان کے پاس ایسی مقتدر قوت نہیں ہے جو ایسے لوگوں کی جسمانی سرزنش کرسکے۔ اس لئے اس کے سوا چارہ نہیں کہ اس مسئلہ میں مالکیہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے اختیار کی جائے اور اس پر عمل کیا جائے اور امارت شرعیہ بہار اڑیسہ پھلواری شریف پٹنہ میں اسی پر عمل ہے۔

ضربِ مبرح

اب ضروری ہے کہ دو باتیں واضح کردی جائیں۔ اول کہ "ضرب مبرح" کا اطلاق کیسی مار پیٹ پر ہوگا؟

---

[1] الفتاویٰ الهنديه: ۲/۲۳۶، نیز ملاحظہ ہو: شرح وقايه: ۲/۳۱، الهدايه: ۲/۵۱۶

[2] حاشيه شهاب الدين احمدشلبى علىٰ هامش تبيين الحقائق: ۳/۲۱۱

[3] تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق: ۳/۲۱۱ [4] حواله سابق [5] الشرح الصغير: ۲/۵۱۲

دوسرے اس بارے میں فقہاء مالکیہ کے مسلک اور طریق کار کی تفصیلات کس طرح ہیں؟

ضرب مبرح کے سلسلہ میں علامہ ابن عابدین شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

"لیس له أن یضربها فی التادیب ضربا فاحشا وهو الذی یکسر العظم اویخرق الجلد أو یسودهٔ کما فی التتارخانیة."

تَرجَمہ: "مرد کو حق نہیں کہ ادب دینے کی غرض سے عورت کو شدید حد تک زدوکوب کرے شدید زدوکوب سے مراد اس طرح مارنا ہے کہ ہڈی ٹوٹ جائے یا سیاہ پڑ جائے جیسا کہ فتاویٰ تا تارخانیہ میں ہے۔"

اور تفسیر خازن میں بیوی کو شدید زدوکوب کی مذمت کی روایات نقل کرنے کے بعد لکھا گیا ہے:

"ففی هذه الا حادیث دلیل علیٰ ان الا ولیٰ ترك الضرب للنساء فان احتاج الیٰ ضربها للتادیب فلا یضربها ضرباً شدیداً ولکن ذالك مفرقاولا یوالی بالضرب علیٰ موضع واحد عن بدنها ولیتق الوجه لا نه مجمع المحاسن ولا یبلغ بالضرب عشرة اسواط وقیل ینبغی ان یکون الضرب بالمندیل والید ولا یضرب بالسوط والعصا بالجملة فالتخفیف بأبلغ شیء اولیٰ فی هذا الباب."

تَرجَمہ: "پس ان احادیث میں دلیل ہے کہ عورتوں کو مار پیٹ نہ کی جائے پھر اگر ادب دینے کے لئے یہ ضروری ہی ہو جائے تو شدید زدوکوب نہ کرے مختلف جگہوں پر مارے، مسلسل بدن کے کسی ایک ہی حصہ پر نہ مارے، چہرے پر مارنے سے احتراز کرے اس لئے کہ وہ محاسن کا مظہر ہے۔ مارنے کی مقدار دس کوڑوں تک نہ پہنچادے۔ بعض لوگوں کی رائے ہے کہ ہاتھ اور رومال سے مارے۔ لاٹھی اور کوڑے سے نہ مارے۔ سزا میں آخری درجہ تخفیف اس معاملہ میں بہتر ہے۔"

اس سے معلوم ہوا کہ:

چہرہ پر مارنا۔

ایک ہی مقام پر مسلسل مارنا۔

اس طرح مارنا کہ جسم پر نشان پڑ جائے یا سیاہ ہوجائے۔ یا چمڑہ پھٹ جائے اور خون نکل آئے، یا ہڈی ٹوٹ جائے۔

کوڑے اور لاٹھی سے مارنا۔

یہ سبھی "ضرب مبرح" میں داخل ہیں۔ اور پیٹ، سینہ دماغ اور جسم کے ایسے حصوں پر مارنا جو طبی اعتبار سے

خاص نزاکت کے حامل ہوں، بدرجہ اولیٰ اس میں داخل ہوں گے۔

فقہ مالکی کی تفصیلات

فقہ مالکی کی تفصیلات اس طرح ہیں:

اگر یہ ثابت ہوجائے کہ شوہر نے بیوی کو تکلیف دہ حد تک اس کی غلطی پر مارا ہے یا کسی سبب شرعی کے بغیر مارا ہے یا لعن طعن کیا ہے اور برا بھلا کہا ہے تو چاہے یہ بات ایک ہی بار کیوں نہ پیش آئی ہو اور بار بار اس کا تکرار نہ ہوا ہو پھر بھی اگر عورت تفریق کی خواہاں ہو تو قاضی تفریق کردے گا "(وتعديه) اى الزوج على الزوجة بضرب لغير موجب شرعي اوسبب كلعن ونحوه وثبت ببينة او اقرار ...... (ولها التطليق) بالتعدى اذا ثبت (وان لم يتكرر) التعدى منه عليها."

اور اگر عورت کا مطالبہ طلاق کا نہ ہو بلکہ مصالحت اور اصلاح حال چاہتی ہو تو قاضی سمجھائے، اس سے کام نہ چلے تو ڈانٹ کر فہمائش کرے اس سے بھی اصلاح نہ ہوسکے اور مناسب سمجھے تو مار کر سرزنش کرے "(زجره الحاكم بوعظ فتهديد) ان لم ينزجر بالوعظ (فضرب إن أفاد) الضرب اى ظن إفادته والإفلا، وهذا إن اختارت البقاء معهٗ."

اگر عورت مرد کی ظلم وزیادتی کی مدعی ہو اور معاملہ ثابت نہ ہوسکے، یا زوجین ایک دوسرے کی زیادتی کا دعویٰ کررہے ہوں اور قاضی صحیح نتیجہ تک نہ پہنچ سکے تو حکم دے کہ زوجین ایسے محلّہ اور ایسے لوگوں کے درمیان رہیں جو مصالح اور شریف ہیں تاکہ ان کے ذریعہ نشاندہی ہوسکے کہ زوجین میں سے کس کی زیادتی ہے۔ پھر اس کی روشنی میں قاضی فیصلہ کرے، بہ شرطیکہ پہلے سے وہ ایسے لوگوں کے درمیان رہائش پذیر نہ ہوں۔ "و إن أشكل أسكنها بين صالحين إن لم تكن بينهن."

......لیکن اگر اس کے باوجود زوجین میں نزاع باقی رہے اور قاضی کے یہاں ایک فریق کی زیادتی ثابت نہ ہوسکے تو وہ دو حکم متعین کریں جو اس بات کے مجاز ہوں کہ اتفاق رائے سے مصالحت کرادیں۔ یا تفریق کرادیں۔ یا خلع کی صورت اختیار کریں۔

ثم بعث حكمين من أهلها.[1]

[1] الشرح الصغير: ۵۱۱/۲. ۵۱۳ حکم کے سلسلے میں تفصیلات کے لئے ملاحظہ ہو، اس کتاب کا مقالہ خلع میں قاضی و حکم کے اختیارات۔ بیوی کی تادیب کے شرعی اصول و احکام کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو۔ "چند اہم مسائل بدلے ہوئے حالات : ماحول میں" تصنیف: مولانا مجاہدالاسلام قاسمی۔

امراض وعیوب کے باعث فسخ نکاح

یوں تو مرض اور بیماری زندگی کا ساتھی ہے۔ تاہم بعض امراض ایسے ہیں جو اپنے تکلیف دہ اور متعدی اثرات کی وجہ سے لوگوں کے لئے قابلِ نفرت ہوجاتے ہیں یا ان کی وجہ سے مرد وعورت کے درمیان یا تو ازدواجی ملاپ ممکن نہیں ہوتا یا اس میں دلچسپی اور رغبت باقی نہیں رہتی۔ سوال یہ ہے کہ آیا ایسے امراض کی وجہ سے زوجین کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ دوسرے فریق کی بیماری اور عیب کے باعث فسخ نکاح کا مطالبہ کریں یا اس کا حق حاصل نہیں ہوگا؟

یہ سوال خود اپنے اندر کئی شق رکھتا ہے اور جب تک ان کی وضاحت نہ ہوجائے اس کے بارے میں فقہاء کی رائیں واضح نہیں ہوسکتیں۔

❶ شوہر یا بیوی میں عیب پہلے سے تھا، لیکن نکاح سے پہلے دوسرے فریق کو آگاہ نہیں کیا گیا، نیز نکاح کے بعد اپنی زبان یا عمل کے ذریعہ دوسرے فریق نے رضامندی ظاہر نہیں کی۔

❷ عیب پہلے سے تھا اور دوسرا فریق اس سے بے خبر تھا نکاح کے بعد جب باخبر ہوا تو اپنی طرف سے رضامندی ظاہر کردی۔

❸ نکاح کے بعد شوہر میں عیب پیدا ہوا۔

❹ نکاح کے بعد بیوی میں عیب پیدا ہوا۔

فقہاء کی رائیں

اصحاب ظواہر کے نزدیک ان تمام صورتوں میں زوجین میں سے کسی کو بھی فسخ نکاح کے مطالبہ کا کوئی حق نہیں ہے، یہی رائے ابن حزم کی ہے۔[1] امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک اگر شوہر نامرد یا مقطوع الذکر ہو تو پہلی صورت میں عورت فسخ نکاح کا مطالبہ کرسکتی ہے اور تیسری صورت میں بھی اس وقت اس کو یہ حق حاصل ہوگا جب کہ مرد نے ایک دفعہ بھی جماع نہ کیا ہو۔[2]

اس کے سوا اور کسی صورت میں نکاح فسخ نہیں کیا جاسکتا۔ امام شافعی اور امام احمد رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی کے ہاں

---

[1] المحلی: ۱۰/۱۰۹ [2] الهدایہ: ۲/۴۰۱

دوسری صورت کے سوا تمام صورتوں میں جو فریق اس عیب سے پاک ہو وہ دوسرے فریق سے فسخ نکاح کا مطالبہ کرسکتا ہے[1] امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے ہاں چوتھی صورت میں بھی جب کہ عورت کے اندر نکاح کے بعد عیب پیدا ہوا ہے۔ مرد فسخ نکاح کا مطالبہ نہیں کرسکتا اس لئے کہ وہ طلاق دے کر عورت سے نجات حاصل کرسکتا ہے، البتہ پہلی صورت میں میاں بیوی میں سے ہر ایک کو اور تیسری صورت میں بیوی کو حق حاصل ہوگا کہ وہ فسخ نکاح کا مطالبہ کرے۔[2]

امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا نقطۂ نظریہ ہے کہ مرد تو کسی بھی صورت میں فسخ نکاح کا مطالبہ نہیں کرسکتا، البتہ عورت پہلی صورت میں بھی جب کہ وہ شوہر کی بیماری سے لاعلم رہی ہو مطالبہ کرسکتی ہے اور تیسری صورت میں بھی جب کہ یہ مرض پیدا ہوا ہے۔[3]

امراض وعیوب

اب مناسب ہوگا کہ ان امراض وعیوب کا بھی ذکر کردیا جائے جو ''علیٰ اختلاف الاقوال'' مختلف فقہاء کے نزدیک فسخ نکاح کا باعث ہیں، فقہاء نے ان عیوب کو تین قسموں میں تقسیم کیا ہے۔ وہ جو مرد وعورت کے درمیان مشترک ہیں، وہ جو مردوں کے لئے مخصوص ہیں، اور وہ جو عورتوں کے لئے مخصوص ہیں۔

پہلے قسم کے امراض یہ ہیں:

① جنون...... (پاگل پن)

② جذام...... (کوڑھ)

③ برص، سفید ہو یا کالا...... (سفید وسیاہ داغ)

④ عذیطہ...... (کہ مرد یا عورت کو جماع کے وقت پائخانہ نکل آئے۔ علامہ دردیر مالکی نے اسی حکم میں اس کو بھی رکھا ہے جس کو پیشاب نکل آئے۔)

دوسرے قسم کے امراض یہ ہیں:

① خصاء...... (مرد کے فوطوں کی گولیاں نکال دینا)

② جب...... (مرد کا عضو تناسل کٹا ہوا ہو)

③ عنۃ...... (نامرد ہونا)

④ اعتراض...... (مرد کے عضو تناسل میں ایستادگی نہ ہو)

---

[1] رحمة الامة: ٢٧٤. كتاب الفقه على المذاهب الاربعة: ١٨٠/٤

[2] الشرح الصغير: ٤٦٧/٢ [3] البحرالرائق: ١٢٦/٤

تیسرے قسم کے امراض یہ ہیں:

① قرن ...... (ایک بیماری جس میں عورت کی شرمگاہ میں ہڈی نکل آتی ہے اور اس سے ہمبستری دشوار ہو جاتی ہے)

② رتق ...... (اندام نہانی پر گوشت کا ایسا ٹکڑا ہو جائے کہ جماع نہ کیا جا سکے)

③ عفل ...... (یہ بھی ایک زائد گوشت ہوتا ہے جس کی وجہ سے اتنی تنگی پیدا ہو جاتی ہے کہ جماع نہیں کیا جا سکتا!

④ افضاء ...... (جماع کی کثرت کے باعث ہمبستری اور پائخانہ کے راستوں کا مل جانا)

⑤ بخر ...... (شرمگاہ یا بغل یا منہ سے بدبو آنا)۔[1]

امام مالک، امام شافعی اور امام احمد رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالیٰ کے ہاں یہ سبھی عیوب کسی نہ کسی صورت میں فسخ نکاح باعث کا قرار پاتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالیٰ کے ہاں صرف "جب" اور "عنت" موجب فسخ ہے۔ امام محمد رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالیٰ کے ہاں جنون، برص، اور جذام بھی ان اسباب میں سے ہیں۔ جن کی بناء پر عورت فسخ نکاح کا مطالبہ کر سکتی ہے جب کہ حافظ ابن قیم کے ہاں اس مسئلے میں بڑا توسع نظر آتا ہے۔

ومن تدبر مقاصد الشرع فی مصادره وموارده وعدله وحكمته وماااشتملت عليه من المصالح لم يخف عليه رجحان هذا القول وقربه من قواعد الشريعة ...... وأما الاقتصار على عيبين أوثلاثة أو أربعة أو خمسة أوستة أوسبعة أوثمانية ماهو أولى منها أومساويها فلا وجه له فالعمى والزمن والطرش وكونها مقطوعة اليدين أوالرجلين أو أحدهما من أعظم المنفرات۔[2]

تَرجَمۂ: "جس نے شریعت کے مقاصد اس کے مصادر و مآخذ۔ اور اس کے مزاج عدل وحکمت پر اور جن مصلحتوں کو وہ شامل ہے اس پر غور کیا ہوگا، اس پر اس قول (عیوب کی وجہ سے فسخ نکاح) کا راجح ہونا مخفی نہیں رہ سکتا اور یہ بات کہ یہ شریعت کے اصول سے قریب ہے...... اور دو، تین یا چار، پانچ، چھ، سات، آٹھ، عیوب یا اس سے بڑھ کر یا اس کے مساوی قسم کے عیوب کی تحدید کی کوئی وجہ نہیں ہے، اس لئے کہ نابینا، گونگا...... دونوں ہاتھ یا پاؤں یا ایک کا کٹا ہوا ہونا بھی سخت نفرت کا باعث ہو سکتا ہے۔"

---

[1] ان امراض کی وضاحت اکثر کتب فقہ میں موجود ہے۔ میں نے البحر الرائق": ۱۲۶/٤، رحمة الامة ۲۷٤ اور الشرح الصغیر: ٤٦٩/٢ تا ٤٧٠ سے لیا ہے۔

[2] سبل السلام شرح بلوغ المرام: ۱۳٤/۱

ابن حزم رحمہ اللہ تعالیٰ کے دلائل

اب ذرا ان فقہاء کے دلائل پر بھی ایک طائرانہ نگاہ ڈال لینی چاہیے۔ ابن حزم کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ جب ایک نکاح صحیح طور پر پایہ تکمیل کو پہنچ چکا ہے تو اب اس کے فسخ کئے جانے کے لئے کوئی شرعی دلیل درکار ہے جو صحیح بھی ہو، دوسری طرف عیوب کی وجہ سے فسخ نکاح کی بابت جتنی حدیثیں پیش کی جاتی ہیں وہ سبھی ضعیف ہیں۔

"واما الرواية عن عمرو علي فمنقطعة وعن ابن عباس من طريق لاخيرفيه"[1] ابن حزم نے استدلال میں حضرت رفاعہ کی بیوی کا بھی واقعہ ذکر کیا ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے اپنے شوہر کی قوت مردمی کے بارے میں عیب کی شکایت کی تھی کہ ان کا محض کپڑے کے جھالر کے مانند ہے اس کے باوجود آپ نے تفریق نہیں فرمائی بلکہ فرمایا کہ تم اپنے پہلے شوہر کے لئے اس وقت تک حلال نہیں ہوسکتیں جب تک کہ اس شوہر کا شہد نہ چکھ لو، یعنی ہمبستر نہ ہولو اگر عیب کی وجہ سے تفریق کی گنجائش ہوتی تو حضور ﷺ تفریق کر دیتے۔[2]

مگر حقیقت یہ ہے کہ ابن حزم کا اس روایت سے استدلال محض غلط فہمی پر مبنی ہے۔ امرأۃ رفاعہ نے اپنے دوسرے شوہر سے فسخ نکاح کا مطالبہ نہیں کیا تھا۔ دوسرے شوہر نے تو ان کو طلاق دے ہی دی تھی، بلکہ وہ یہ دریافت کرنا چاہتی تھیں کہ کیا اب وہ اپنے سابق شوہر حضرت رفاعہ کے لئے جو ان کو تین طلاق دے چکے تھے، حلال ہوگئیں اور اب وہ ان کے نکاح میں جاسکتی ہیں۔ حالانکہ دوسرے شوہر ان سے صحبت کرنے پر قادر نہ ہو سکے؟ اور اس کی دلیل مؤطا امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کی راویت ہے کہ "ان رفاعة طلق امرأته تميمة بنت وهب في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثا فنكحت عبدالرحمن بن الزبير فاعترض عنها فلم يستطع ان يمسها ففارقها فأراد رفاعة أن ينكحها وهو زوجها الا ول ...... في رواية فطلقها."[3]

جمہور کے دلائل

جمہور فقہاء کا استدلال ایک تو اس واقعہ سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قبیلہ غفار کی ایک خاتون سے نکاح فرمایا۔ جب وہ آپ ﷺ کی خدمت میں آئیں اور اپنے بعض کپڑے اتارے تو آپ ﷺ نے دیکھا کہ ان کے پہلو پر برص کا سفید داغ ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا اپنا کپڑا پہن لو اور اپنے اہل خانہ کے پاس چلی جاؤ۔ "تزوج رسول الله صلعم العالية من بني غفار فلما دخلت عليه وضعت ثيابها

[1] المحلی: ۱۱۴/۱۰ [2] حوالہ سابق [3] بلوغ المرام، موطا امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ: ۲۶۴، ط دیوبند۔

فرای بکشحها بیاضا فقال ثیابك والحقی باهلك[1]" اس روایت سے معلوم ہوا کے مرد کو عیب کی بنا پر بیوی سے ہونے والا نکاح کالعدم کرنے کا اختیار حاصل ہوگا جب شوہر کو یہ حق ہوگا جس کو طلاق دینے کا اختیار بھی ہے تو بیوی کو بدرجہ اولی ہونا چاہیے اس لئے کہ وہ طلاق دیکر اپنے آپ کو آزاد کر لینے کا اختیار بھی نہیں رکھتی۔

دوسرے نامردی اور شوہر کے مقطوع الذکر ہونے کی صورت میں اصحاب ظواہر کے سوا تمام امت کا اتفاق ہے کہ عورت کے مطالبہ پر اس کا نکاح فسخ کردیا جائے گا۔ نامردی بھی ایک عیب اور بیماری ہے جس کی وجہ سے مرد جماع نہیں کرسکتا۔ برص، جذام وغیرہ بھی ایک عیب اور بیماری ہے جس کی وجہ سے جماع سے طبیعت نفور کرتی ہے، اس لئے ان بیماریوں کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے۔

تیسرے وہ نکاح کو معاملہ خرید وفروخت پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح بیع میں عیب اور نقص کی بناء پر سودا (مبیع) واپس کیا جاسکتا ہے، اسی طرح نکاح میں بھی عیب کی وجہ سے نکاح کو مسترد کرنے کا حق حاصل ہونا چاہیے۔ اس لئے کہ دونوں ہی لین دین کا معاملہ (عقد معاوضہ) ہے۔ بیع میں ثمن اور مبیع کا ایک دوسرے سے تبادلہ ہوتا ہے اور نکاح میں ''مہر'' اور عورت کی عصمت کا ایک دوسرے سے تبادلہ کیا جاتا ہے۔

البتہ جمہور نے جو ان ۱۳ امراض کو ہی عیب شمار کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ان میں جنون، برص اور جذام کے علاوہ تمام وہ امراض شامل ہیں جن کا تعلق شرمگاہ اور جنس سے ہے اور حضرت علی وحضرت عمر رضی اللہ تعالی عنہما سے مروی ہے کہ چار ہی بیماریاں ہیں جن کی وجہ سے عورتیں رد کردی جائیں گی۔ جنون، جذام، برص اور شرمگاہ کی بیماریاں ہیں۔ "لا ترد النساء الامن أربع من الجنون والجذام، والبرص والداء فی الفرج." ......اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباس سے مروی ہے۔ "أربع لا یحزن فی بیع ولا نکاح المجنونة والمجذومة والبرصاء والعفلاء."[2]

جمہور کے دلائل پر ایک ناقدانہ نظر!

جمہور کے دلائل میں حقیقت یہ ہے کہ صرف دوسری دلیل بے غبار ہے کہ جب عنین ہونے کی وجہ سے تفریق کی جاسکتی ہے تو ان امراض کی وجہ سے بھی تفریق کی جانی چاہیے جو کسی وجہ سے باہمی جنسی تسکین میں حارج بنتے ہوں اور باعث نفور ہوں رہ گیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قبیلہ بنو غفار کی ایک خاتون سے نکاح کا واقعہ۔ تو اول تو وہ سند کے لحاظ سے ضعیف ہے اس روایت کو کعب بن عجرہ سے زید بن کعب اور زید بن کعب سے جمیل بن

[1] مسند احمد بن حنبل: ۴۹۳/۳، عن کعب بن زید اوزید بن کعب.

[2] سبل السلام: ۱۳٤/۱ صنعانی کو اعتراف ہے کہ حضرت علی وعمر کا اثر ایسی سند سے منقول ہے جس میں انقطاع ہے البتہ ابن عباس کا اثر "اسنادہ جید" سے مروی ہے، مگر ابن حزم اس روایت کی سند کے بارے میں کہتے ہیں۔ "لا خیر فیه"

زید نقل کرتے ہیں یہ جمیل بن زید متروک ہیں۔ محدثین نے ان سے روایت قبول نہیں کی ہے اور زید بن کعب مجہول ہیں۔ کعب کے کوئی صاحب زادہ اس نام سے معروف نہیں ہیں۔[1] دوسرے حدیث کے الفاظ اس طرح ہیں: "الحقی باهلك" (اپنے اہل خانہ کے پاس چلی جا) یہ لفظ طلاق کے لئے بھی مستعمل ہے۔ عین ممکن ہے حضور ﷺ نے طلاق دے دی ہو۔ اس لئے اس سے زیادہ سے زیادہ آپ کا طلاق دیا جانا ثابت ہوسکتا ہے، عیب کی بنا پر نکاح کو رد کر دینا ثابت نہیں ہوتا اسی طرح ""نکاح" کو "بیع" کی نظیر قرار دینا بھی قابلِ غور ہے۔ ابن حزم نے اس پر مفصل تنقید کی ہے اور معاملۂ نکاح اور معاملۂ خرید وفروخت کا فرق واضح کیا ہے، تاہم اس قدر تو بالکل واضح ہے کہ "بیع" تو ہر قسم کے عیب کی وجہ سے رد کی جاسکتی ہے۔ جب کہ نکاح کے بارے میں کوئی بھی یہ رائے نہیں رکھتا کہ ہر چھوٹے بڑے عیب اور نقص کی وجہ سے نکاح فسخ کیا جاسکتا ہے۔

ترجیح

اس لئے واقعہ ہے کہ اس مسئلہ میں سب سے معتدل، متوازن اور قابل عمل رائے امام محمد کی ہے، یعنی مرد کو تو نکاح مسترد کرنے کا حق نہیں ہوگا اس لئے کہ "طلاق" کی صورت اس کے پاس ایک راہ نجات موجود ہے۔ وہ طلاق دے کر بیوی سے خلاصی حاصل کرسکتا ہے، حضرت علی کے ایک اثر سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، آپ نے فرمایا: "أيمارجل تزوج إمرأة مجنونة أوجذماء أوبرصاء أوبها قرن فهى إمراتهٗ إن شاء طلق و إن شاء أمسك[2]"...... ہاں اگر مرد کسی عیب میں مبتلا ہو تو عورت کو حق حاصل ہوگا کہ وہ فسخ نکاح کا دعویٰ دائر کرے، یہی رائے مشہور تابعی حضرت سعید بن مسیّب سے بھی منقول ہے۔ "إمرأة تزوجت رجلاً به جنون أوضر فإنها تخير فان شاء ت قرنت و إن شاء ت فارقت[3]"، حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ کوئی مجنون قسم کا آدمی اپنی بیوی سے کھیلے یا اس کو ضرر پہنچائے، تو شوہر کا ولی بیوی کو طلاق دے دے۔ "اذا عبث المعتوه بامرأته طلق عليه وليه[4]"، قاضی بھی ولی ہوتا ہے۔ اگر یہاں "ولی" سے "قاضی" مراد لے لیا جائے، تو یہ اثر بھی امام محمد کے حق میں جاتا ہے۔

متاخرین احناف کا عمل

چونکہ امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کا مسلک اس مسئلہ میں شریعت کی روح ومزاج سے قریب بھی ہے اور

---

[1] ابن حزم کہتے ہیں: هذا من رواية جميل بن زيد وهو مطروح متروك جملة عن زيد بن كعب وهو مجهول لايعلم لكعب بن عجرة ولدا سمهٗ زيد (المحلیٰ: ۱۱۵/۱۰) اور صنعانی لکھتے ہیں: وفى اسناده جميل بن زيد وهو مجهول واختلف عليه فى شيخه اختلافاً كثيراً (سبل السلام: ۱۳۴/۱)

[2] مدونة الامام مالك: ۱۶۹/۲ [3] حوالہ سابق. [4] المحلیٰ: ۱۱۲/۱۰

مصلحت عامہ کے مطابق بھی اس لئے بعد کو فقہاء احناف نے بھی امام محمد ہی کی رائے پر فتویٰ دیا ہے، فتاویٰ عالمگیری میں ہے۔ "إن كان الجنون حادثا يؤجله سنة كالعنة و إن كان مطبقا فهو كالجب وبه ناخذ۔"[۱] علامہ ابن نجیم مصری نے لکھا ہے کہ اگر قاضی عیب کی بنا پر رد نکاح کا فیصلہ کردے تو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا۔ "أن القاضي لو قضى برد أحد الزوجين بعيب نفذ قضاءہ۔"[۲]

عام طور پر مصنفین نے یہی نقل کیا ہے کہ امام محمد صرف جنون جذام اور برص کی بیماریوں ہی میں فسخ نکاح کی اجازت دیتے ہیں لیکن بعض مصنفین کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ امام محمد کے ہاں اس مسئلہ میں توسع ہے، چنانچہ فخر الدین زیلعی کہتے ہیں۔

"وقال محمد: ترد المرأة اذا كان بالرجل عيب فاحش بحيث لا تطيق المقام معه لانها تعذر عليها الوصول الىٰ حقها لمعنى فيه فكان كالجب والعنة۔"[۳]

تَرجمۂ: "امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کہتے ہیں کہ اگر مرد میں کوئی ایسا کھلا ہوا عیب ہو کہ اس کے باوجود اس کے ساتھ رہا نہ جاسکتا ہو تو، عورت نکاح رد کرسکتی ہے، اس لئے کہ اس بیماری کی وجہ سے اس کے لئے اپنا حق حاصل کرنا مشکل ہوجائے گا، تو اس طرح اب یہ مجبوب اور نامرد ہونے کے حکم میں ہوگا۔"

"خلوه من كل عيب يمكنها لمقام معه الا بضرر كالجنون والجذام والبرص شرط لزوم النكاح حتى يفسخ به النكاح۔"[۴]

تَرجمۂ: "امام محمد کے نزدیک نکاح لازم ہونے کے لئے شرط ہے کہ وہ ایسے عیوب سے خالی ہو جن کے پائے جاتے ہوئے وہ ضرر کے بغیر مرد کے ساتھ نہیں رہ سکے۔ یہاں تک کہ اس کی وجہ سے فسخ نکاح کردیا جائے گا۔"

اس لئے اول تو خود امام محمد کے یہاں صرف جذام، جنون اور برص کی بیماریوں کی تخصیص نہیں ہے بلکہ وہ تمام بیماریاں موجب فسخ ہیں جن کی موجودگی میں مرض کے متعدی اور قابل نفرت ہونے کے باعث زوجین کا ایک ساتھ رہنا دشوار ہوجائے اور اگر امام محمد کی رائے ایسی نہ بھی ہو، تو بھی مصلحت شرعی کے تحت متاخرین کو اس مسئلہ میں توسع سے کام لینا پڑا۔ چنانچہ طحطاوی نقل کرتے ہیں: "وألحق بها القهستاني كل عيب لا يمكن المقام معه الا بضرر۔"[۵]

---

[۱] الفتاوى الهنديه: ۱۳٤/۲ [۲] البحرالرائق: ۱۲۷/٤ [۳] تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق: ۴۵/۳

[۴] بدائع الصنائع: ۳۲۷/۲ [۵] طحطاوى: ۲۱۳/۲

خلاصۂ بحث

اس لئے ہمارے زمانے میں ان تین امراض کے علاوہ دوسرے تمام تکلیف دہ متعدی اور قابل نفور امراض بھی موجب فسخ ہیں اور عورت ان کی وجہ سے فسخ نکاح کا مطالبہ کرسکتی ہے۔ جیسے سوزاک، آتشک وغیرہ......البتہ اس حق کا استعمال وہ اس وقت کر سکے گی جب کہ: خود عورت اس مرض میں مبتلا نہ ہو۔

نکاح سے پہلے وہ اس سے باخبر نہ ہو۔

پھر نکاح کے بعد اس سے مطلع ہو جانے کے باوجود اس نے اپنی رضامندی کا صریح اظہار نہ کیا ہو جیسا کہ نامرد کے مسئلہ میں ہے یا یہ کہ نکاح کے بعد یہ امراض پیدا ہوئے ہوں۔

علامہ دردیر مالکی کے الفاظ میں:

"اذا لم يسبق علم بالعيب قبل العقد فان علم بالعيب قبل العقد فلا خيار له ولم يرض بالعيب حال اطلاعه عليه ...... واماما حدث منها بعد العقد فان كان بالزوجة فلا رد للزوج به وهو مصيبته نزلت به وان كان بالزوج فلها رده ببرص وجذام وجنون لشدة الا يلام وعدم الصبر عليها."[1]

ترجمہ: "جب کہ عقد سے پہلے عیب کا علم نہ ہو۔ اگر پہلے سے معلوم ہو تو اب مرد کو خیار حاصل نہ ہوگا اور نہ عیب پر مطلع ہونے کے بعد راضی رہا ہو......اور وہ عیب جو نکاح کے بعد پیدا ہوا ہے تو اگر بیوی کو ہے تو شوہر کو نکاح رد کرنے کا حق نہیں اس کے لئے منجانب اللہ ایک آزمائش ہے اور اگر شوہر کو ہو تو بیوی برص، جذام اور جنون کی وجہ سے رد کرسکتی ہے، چونکہ اس میں سخت ایذاء ہے اور صبر نہیں کیا جاسکتا۔"

"وان كان مصيباً بمثله ...... فقال اللخمى ان كانا من جنس واحدٍ فان له القيام."[2]

ترجمہ: "اگر زوجین میں دوسرے فریق کو بھی اس کے مثل عیب ہو تو لخمی کہتے ہیں کہ اگر ایک ہی طرح کے عیب ہوں تو اس کو دوسرے فریق کے ساتھ ہی قیام کرنا ہوگا۔"

البتہ جنون میں اس قدر تفصیل ہے کہ فقہاء نے جنون کی دو قسمیں کی ہیں۔

"جنون مطبق" اور "جنون غیر مطبق" جنون مطبق یہ ہے کہ جنون ہر وقت رہتا ہو اور آدمی مستقل پاگل ہو۔

---

[1] الشرح الصغير: ٢/٤٦٧، ٤٧٠ [2] حواله سابق.

ایسی صورت میں قاضی فی الفور نکاح فسخ کردے گا اور ''جنون غیر مطبق'' یہ ہے کہ وقفہ وقفہ سے جنون کا دورہ پڑتا ہو ایسے مریض کو ایک سال علاج کے لئے مہلت دی جائے گی، اگر اس کے باوجود وہ صحت مند نہ ہوا تو پھر نکاح فسخ کردیا جائے گا۔[1]

[1] الفتاوی الهندیه: ۱۳٤/۲

نامردی اور جنسی حق سے محرومی کی بناء پر فسخ نکاح

بیوی کے جو حقوق ہیں ان میں سے ایک اہم ترین حق اس کے جنسی تقاضوں اور خواہشات کی تکمیل ہے، بلکہ کہنا چاہیے کہ یہ میاں بیوی کا ایک دوسرے کے ذمہ اولین حق ہے اور نکاح کا مقصود یہی ہے، اسی لئے قرآن مجید نے ''نکاح شدہ مرد وعورت'' کو محصن[1] اور محصنہ[2] کے لفظ سے تعبیر کیا ہے جس کے معنی قلعہ بند کے ہوتے ہیں۔ گویا نکاح عفت وعصمت کا ایک محفوظ قلعہ ہے جو میاں بیوی کے درمیان جنسی ملاپ کو حلال اور جائز کرکے نفسانیت کے تمام چور دروازوں سے ان کو محفوظ و مامون کر دیتا ہے۔

اسی بناء پر قرآن مجید نے ''ایلاء'' کو ایک گناہ قرار دیا ہے کہ اگر کوئی مرد اپنی بیوی سے چار ماہ نہ ملنے کی قسم کھالے اور اس مدت کے اندر وہ رجوع نہ کرے اور بیوی سے ہمبستر نہ ہو تو رشتۂ نکاح باقی نہ رہ سکے گا۔[3] شیخ عبدالرحمٰن الجزیری نے اس کی حکمت ان الفاظ میں لکھی ہے:

''ومن هذا يتضح ان الا يلاء حرام لما فيه من الاضرار بالمرأة بالهجر وترك ماهو ضروري لازم للطبائع البشرية وايجاد النوع الانساني وحرمانها من لذة أودعها الله فيها.''[4]

ترجمہ: ''اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ایلاء حرام ہے اس لئے کہ اس میں عورت کو چھوڑ کر اور اس چیز کو چھوڑ کر جو انسانی فطرت کے لئے ضروری ہے...... اور نوع انسانی کی تخلیق میں داخل ہے۔ بیوی کو ضرر پہنچانا اور اس کو اس لذت سے محروم رکھنا ہے جس کو اللہ نے اس میں ودیعت کیا ہے۔''

اس طرح بیوی سے جنسی تعلقات ترک کرنے (هجر في المضاجع) کو ایک سرزنش کی حیثیت دی گئی اور ناشزہ نافرمان عورت کے لئے وقتی طور پر ایسی سزا کی اجازت دی گئی۔

اسی بناء پر عام فقہاء نے بھی (بعض لوگوں کو مستثنیٰ کرکے) اس بات کی اجازت دی ہے کہ اگر شوہر نامرد ہو

---

[1] النساء: ٢٤ [2] النساء: ٢٥ [3] البقرہ: ٢٢٦ [4] الفقه على المذاهب الاربعة: ٤/٤٧٤

اور ایک دفعہ بھی بیوی سے نہ مل سکا ہو اور عورت مطالبہ کرے کہ اس کا نکاح اس مرد سے فسخ کر دیا جائے، تو قاضی اس کا نکاح فسخ کر دے گا۔ لیکن اس کے لئے جو شرطیں ہیں ان میں فقہاء کے درمیان کچھ اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے ہاں ضروری ہے کہ عورت پہلے سے اس کی نامردی سے واقف نہ ہو۔ "ان لا تکون عالمة به قبل الزواج" اور اگر ناواقف تھی تو نکاح کے بعد اس کے ساتھ رہنے پر آمادگی کا صریح اظہار نہ کیا ہو، ہاں اگر رضامندی کا اظہار کئے بغیر بھی ایک عرصہ تک شوہر کے ساتھ خاموشی سے وہ اپنے دن گزارتی ہے تو اس کا حق ختم نہ ہوگا، اور اس کو حق حاصل رہے گا کہ قاضی کی طرف رجوع کرے۔ "ولا يسقط حق المرأة بسكوتها بعد علمها زمنا طويلا حتىٰ ولو كانت مقيمة معه وتضاجعه." [1]

امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے ہاں یہ دو شرطیں تو ہیں ہی اس کے ساتھ یہ وضاحت بھی ہے کہ اگر اس نے عملاً رضامندی کا اظہار کر دیا مثلاً نکاح کے بعد شوہر کو اپنے نفس پر قدرت دیتی رہی تب بھی اس کو فسخ کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل نہ رہے گا۔ "وكذا اذا رضي بها ضمنا بان مكنته من نفسها ان كان المعيب الزوج." [2]

امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے یہاں اگر عورت پہلے سے مرد کے عنین ہونے سے واقف ہو پھر نکاح کر لے تب بھی اس کو مطالبۂ طلاق کا حق حاصل ہوگا۔ "ولا يشترط عدم علم الزوج بالعنة قبل العقد فلو كانت عالمة بها فلهٰ حق الفسخ" [3] اسی طرح نکاح کے بعد عورت جب تک اپنے نامرد شوہر کے ساتھ رہنے پر صراحۃً رضامندی ظاہر نہ کر دے تو عورت کو مطالبۂ طلاق کا حق حاصل ہوگا جیسا کہ احناف کی رائے ہے۔ "إذا علمت بالعنة بعد الدخول وسكتت بدون أن تصرح بالرضاء فانه لايسقط حقها." [4]

پہلے سے نامردی سے باخبر ہو

راقم الحروف کا خیال ہے کہ اس مسئلہ پر حالات زمانہ اور شریعت کی اصل روح اور اسپرٹ کو پیش نظر رکھ کر غور کرنے کی ضرورت ہے نکاح کا اصل اور بنیادی مقصد ہی ایک دوسرے کی جنسی تسکین ہے، اگر ایک عورت نکاح سے پہلے ہی نامرد کے ساتھ رہنے پر آمادگی ظاہر کر دے اور یہ اقرار اس کے باوجود ہو کہ خود اس کے اندر جماع کی فطری صلاحیت اور خواہش بھی موجود ہو، ایسا نہیں کہ کسی مرض یا درازی عمر کی وجہ سے وہ اس قابل ہی نہ رہی ہو تو اس کی رضامندی کے باوجود بھی نکاح کے بعد اس کو فسخ کا دعویٰ کرنے کا حق حاصل ہونا چاہیے۔ یہ ایک حد تک ایسی ہی بات ہے کہ عورت نکاح سے پہلے ہی اپنا مہر معاف کر دے یا مرد اسی شرط پر نکاح کرے کہ

[1] حوالۂ سابق: ۴/۱۹۱ [2] حوالۂ سابق: ۴/۱۸۴ [3] حوالۂ سابق: ۴/۱۹۵ [4] حوالۂ سابق: ۴/۱۹۷

عورت کا کچھ مہر ہی نہ ہوگا تو ایسی معافی اور شرط کا کچھ اعتبار نہ ہوگا اور نکاح کے بعد بہر حال اس کا مہر واجب ہو کر رہے گا۔[1] مہر جو ایک مالی حق ہے وہ اس طرح ختم نہیں ہوجاتا تو جنسی حق تو اس سے بھی بڑھ کر ہے اور اس سے محروم کر دینا اس سے کہیں زیادہ ضرر اور فتنہ کا باعث ہے۔

پھر اس کا قابل لحاظ پہلو یہ ہے کہ فقہاء کے ہاں عنین (نامردی) کی کوئی بے لچک تعریف نہیں کی گئی ہے، ممکن ہے کہ ایک مرد ایک عورت کے حق میں نامرد ہو اور دوسری کے حق میں نہ ہو۔

"واما عند الفقهاء فهو من لا يصل الى النساء مع قيام الالة لمرض به وان كان يصل الى الثيب دون البكر أو الى بعض النساء دون بعض سواء كانت آلته تقوم ولا."[2]

ترجمہ: "فقہاء کے نزدیک نامرد وہ ہے جو آلہ تناسل موجود ہونے کے باوجود عورتوں سے کسی بیماری کے سبب نہیں مل سکے، گو شوہر دیدہ سے ہم آغوش ہوجائے اور کنواری سے نہ ہو سکے یا بعض عورتوں سے ہو اور بعض سے نہ ہو سکے اور چاہے اس کا عضو تناسل کھڑا ہو یا نہ ہو" (ہر حال میں وہ نامرد سمجھا جائے گا)

جب یہ بات ممکن ہے کہ ایک مرد ایک عورت کے حق میں نامرد ہو اور دوسری کے حق میں نہ ہو۔ تو اب آخر عورت پہلے سے کسی مرد کی نامردی سے کیونکر واقف ہوسکتی ہے یہ بھی تو ممکن ہے کہ وہ سمجھے کہ بھلے ہی یہ مرد اپنی فلاں بیوی کے حق میں نامرد ہے۔ لیکن میرے حق میں شاید ایسا نہ ہوگا اسی لئے میں نکاح کئے لیتی ہوں۔

نکاح کے بعد رضامندی کا اظہار کرے

اسی طرح نکاح کے بعد نامردی کا علم ہوجانے کے بعد بھی رضامندی کے اظہار سے یہ حق ختم نہیں ہونا چاہیے اور عورت کا یہ حق محفوظ رہنا چاہیے کہ وہ جب بھی اپنی عصمت وعفت کی حفاظت اور داعیہ جنسی کی شدت کے پیش نظر نکاح فسخ کرانا چاہے کرالے' اس کی نظیر یہ ہے کہ بیوی نکاح کے بعد اگر شوہر کو اپنے نفقہ کی ذمہ داری سے بری کردے تو اس کا کچھ اعتبار نہ ہوگا اور نفقہ مرد کے ذمہ باقی رہے گا۔[3] اسی طرح چند بیویوں میں سے ایک بیوی اپنی باری سے دستبردار ہوجائے تو اس سبکدوشی کی وجہ سے ہمیشہ کے لئے وہ محروم نہیں ہوگی بلکہ اس کی حقدار ہوگی کہ جب بھی چاہے وہ اپنا حق طلب کرے اور دوسری بیویوں کے ساتھ باری اور حصہ میں شریک ہو۔ "و إن

[1] حوالہ سابق: ۴/۱۹۷

[2] ابن نجيم مصري: البحرالرائق: ٤/١٢٢. نیز ملاحظہ ہو حاشیہ شهاب الدين احمدشلبي على تبيين الحقائق شرح كنزالدقائق لفخر الدين زيلعي: ٣/٢١.   [3] الفتاوى الهنديه: ٢/١٤٦

رضيت إحدى الزوجات بترك قسمتها لصاحبتها جازولها أن ترجع فى ذلك لانها أسقطت حقالم يجب بعد فلا يسقط.''[1]

جب ان صورتوں میں عورت کا پیشگی اپنے کسی حق سے دستبردار ہوجانا معتبر نہیں ہے تو آخر جنسی حق اور ضرورت کے معاملہ میں اس کی یہ رضا مندی جو اکثر وقتی جذبات اور ناتجربہ کاری پر مبنی ہوتی ہے، کا کیونکر اعتبار کیا جاسکتا ہے[2]؟

ایک دفعہ مباشرت کے بعد

اس مسئلہ میں ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ اکثر فقہاء کے نزدیک اگر مرد نے ایک بار بھی عورت سے مباشرت کرلی تو عورت کا حقِ جنسی ختم ہوجاتا ہے اور آئندہ اگر مرد نامرد بھی ہوجائے تو عورت فسخ نکاح کا مطالبہ نہیں کرسکتی۔ علامہ صنعانی نے لکھا ہے کہ اوزاعی، سفیان ثوری، امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور اسحاق بن راہو رحمہم اللہ تعالیٰ یہ کا یہی مسلک ہے[3] فقہاء نے یہ بات بہت واضح اور صریح انداز میں تحریر کی ہے۔

''ولو وطيها مرة ثم عجز عن الوطى فى هٰذا النكاح لا يكون لها حق الخصومة.''[4]

ترجمہ: ''اگر ایک بار عورت سے جماع کرلیا پھر اس نکاح میں جماع سے عاجز ہوگیا تو عورت کو شوہر کے خلاف دعویٰ کرنے کا حق حاصل نہ ہوگا۔

ابن ابی شیبہ نے حسن بصری، ابن شہاب زہری، عطاء، عمرو بن قتادہ ابو ہاشم اور ابراہیم نخعی کی یہی رائے نقل کی ہے۔''[5]

فقہاء کی اس رائے کا ماخذ غالباً کوئی نص نہیں ہے بلکہ چونکہ حدیث میں اس طرح کی تاکیدیں کی گئی ہیں کہ مرد جب بھی عورت کو مباشرت کے لئے طلب کرے اسے آجانا چاہیے سے ذہن شاید اس طرف گیا ہوگا کہ عورت کا قانونی حق ایک ہی دفعہ ہے۔ بقیہ اس کا اخلاقی حق ہے البتہ مرد کا قانونی حق ہے کہ وہ ہمیشہ عورت سے اس کا مطالبہ کرسکتا ہے اس کی ایک فطری وجہ بھی سمجھ میں آتی ہے کہ ایک صحتمند عورت اپنی جسمانی وضع اور ہیئت کے لحاظ سے ہر وقت ہی اس موقف میں ہوتی ہے کہ اپنے شوہر کی خواہشات کی تکمیل کردے چاہے خود اس کی اشتہاء ساتھ دے یا نہ دے اس کے برخلاف مرد قدرتی طور پر اس وقت تک عورت سے ہم آغوش نہیں ہوسکتا جب تک کہ خود اس کے اندر شہوانی جذبات میں اشتعال نہ ہو۔

[1] ہدایہ: ۳۴۹/۲ [2] ماخوذ از ''طلاق وتفریق'': ۶۵ مصنفہ: خالد سیف اللہ رحمانی۔ [3] سبل السلام: ۱۳۵/۱

[4] برجندی شرح وقایہ: ۶۵/۲ [5] مصنف ابن ابی شیبہ: ۳۰۹/۳. فيه اذا وصل مرة ثم حبس منها

لیکن ظاہر ہے کہ محض اتنی سی بات جماع کے معاملہ میں عورت کے قانونی حق کو یکسر ختم کرنے کے لئے کافی نہیں حدیث میں صرف عورت کو مرد کے مطالبہ پر آنے کی ہدایت دی گئی۔ اس کی مختلف وجوہ ہوسکتی ہیں یہ کہ جماع کی دعوت دینا حیاء کی بات ہے، اس لئے عورت کی طرف اس کی نسبت نہیں کی گئی۔ یہ کہ اس عمل کا مطالبہ طبعی طور پر اکثر مرد ہی کی طرف سے ہوتا ہے عورت کی حیا اس کے لئے مانع ہوجاتی ہے، اس لئے ایسا کہا گیا اور چونکہ عورت ہر وقت مرد کی خواہش پوری کرسکتی ہے اور مرد ایسا نہیں کرسکتا، اس لئے اس طرح ہدایت دی گئی نہ یہ کہ ایک بار کے بعد عورت کو جماع کا حق رہتا ہی نہیں ہے اور اب جماع صرف مرد ہی کا حق ہے، اس لئے صرف عورت کو تاکید کی گئی کہ وہ مرد کے مطالبہ پر آنے سے گریز نہ کرے۔

دلائل کی روشنی میں

ہمیں چاہئے کہ اس مسئلہ پر قرآن وحدیث اور قیاس کی روشنی میں غور کریں۔ اس مسئلہ کا اصل مدار اس پر ہے کہ ایک دفعہ جماع کے بعد عورت کا حق ہے یا نہیں؟ اگر یہ ثابت ہوجائے کہ عورت کا حق اس کے بعد بھی باقی رہتا ہے تو ظاہر ہے ایک دفعہ مباشرت کے بعد بھی نامردی فسخ نکاح کا باعث ہوگی اور اگر ایک دفعہ جماع سے عورت کا حق صحبت ساقط ہوجاتا ہے تو ظاہر ہے اب اس کے لئے فسخ نکاح کا مطالبہ کرنے کی کوئی گنجائش نہ ہوگی۔

ابن حزم کی رائے ہے کہ ہر طہر میں کم از کم ایک دفعہ مرد پر عورت سے صحبت کرنا واجب ہے[1] اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

﴿فاذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله﴾[2]

ترجمہ: "جب وہ پاک ہوجائیں تو اسی راہ سے آؤ جیسا کہ اللہ نے حکم دیا ہے۔"

اور شیخ سابق نے لکھا ہے کہ جمہور علماء کی یہی رائے ہے۔ "وذهب جمهور العنماء الى ماذهب اليه إبن حزم من الوجوب على الرجل إذا لم يكن لهٗ عذر."[3]

امام احمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی رائے ہے کہ کم از کم چار ماہ میں ایک دفعہ مباشرت واجب ہے، اس لئے کہ ایلاء کی مدت چار ماہ ہے اور اگر شوہر سفر پر ہو تب بھی چھ ماہ میں ایک بار ضرور آئے اور صحبت کرے، یہاں تک کہ اگر وہ ایسا کرنے سے انکار کردے اور عورت علیحدگی کی طالب ہو تو قاضی دونوں میں تفریق کردے گا، امام احمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی دلیل وہ واقعہ ہے جو زید بن اسلم رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے حضرت عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُ سے

---

[1] المحلى: ۴۱/۱۰. [2] البقرہ ۲۲۲ [3] فقہ السنہ: ۱۷۱/۲۰.

نقل کیا ہے کہ ایک بار آنجناب ﷺ مدینہ کا جائزہ لینے نکلے، ایک خاتون کے مکان سے گذر ہوا جو یہ اشعار پڑھ رہی تھی:

تطاول هذا الليل واسود جانبه
وطال علی ان لا خليل الا عبه
والله لو لا خشية الله وحدهٗ
لحرك من هذا السرير جو انبه
ولكن ربی والحياء يكفينی واكرام
بعلی ان تو طاء راكبه

ترجمہ: "(رات طویل ہوگئی اور رات کا کنارا سیاہ ہوگیا اور مجھ پر یہ بات گراں ہے کہ میرا کوئی دوست نہیں جس کے ساتھ میں کھیلوں، خدا کی قسم اگر خدائے واحد کا خوف نہ ہوتا تو اس چارپائی کے کنارے ہل رہے ہوتے۔ لیکن میرا پروردگار اور میری غیرت میرے لئے کافی ہے اور میں اپنے شوہر کی تعظیم کروں گی اس بات سے کہ اس کی سواری روندی جائے)"

حضرت عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے اس عورت کے متعلق دریافت کیا تو معلوم ہوا کہ اس کے شوہر جہاد میں گئے ہیں۔ آپ نے حضرت حفصہ رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہَا سے دریافت کیا کہ ایک عورت شوہر کے بغیر کتنے دن صبر کرسکتی ہے؟ حضرت حفصہ رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہَا پہلے شرمائیں پھر آپ کے اصرار پر بتایا پانچ، چھ ماہ۔ چنانچہ آپ نے مجاہدین کے لئے اصول متعین کردیا کہ وہ چھ ماہ جہاد میں رہیں، چار ماہ گھر پر، ایک ماہ میں آمد کا سفر اور ایک ماہ میں واپسی کا سفر طے کریں۔

امام غزالی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا خیال ہے کہ ہر چار راتوں میں سے ایک رات میں ملے۔ اس سلسلے میں حضرت عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے پاس ایک خاتون آئیں کہ امیر المؤمنین! میرا شوہر دن میں روزہ رکھتا ہے اور رات نماز میں گذارتا ہے، مجھے اچھا نہیں معلوم ہوتا کہ ان کی شکایت کروں حالانکہ وہ اللہ کی اطاعت کا کام کرتے ہیں۔ حضرت عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے فرمایا تمہارا شوہر کیا ہی بہترین شوہر ہے وہ بار بار اپنی بات کہتی رہیں اور حضرت عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ اسی طرح جواب دیتے رہے، بالآخر حضرت کعب نے کہا امیر المؤمنین! یہ دراصل اپنے شوہر کی شکایت کررہی ہے کہ وہ اس سے دور رہتا ہے۔ حضرت عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے کہا: تم نے سمجھا ہے تو فیصلہ بھی تمہیں کرو۔

حضرت کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ان کے شوہر کو بلایا اور کہا کہ تمہاری بیوی شکایت کر رہی ہے۔ انہوں نے کہا کھانے پینے کی، کہا نہیں اب خود ان کی بیوی نے اشعار کی زبان میں اپنا مدعا سنایا۔

یاایها القاضی الحکیم ارشدهٗ
الهی خلیلی عن فراشی مسجده
زهدهٗ فی مضجعی نعبدهٗ
فاقض القضاء کعب ولا ترده
نهارهٗ ولیله ما یرقدهٗ
فلست فی امرالنساء احمدهٗ

ترجمہ: ''(اے عقل مند قاضی! میرے رفیق حیات (شوہر) کو میرے بستر سے ان کی مسجد نے غافل کر دیا ہے اب ان کو ہدایت کیجئے ان کی عبادت نے ان کو میرے ساتھ سونے سے بیزار کر دیا ہے، تو اے کعب! آپ فیصلہ کیجئے اور ان کو واپس جانے نہ دیجئے۔ اور عبادت ان کو رات دن کسی وقت سونے نہیں دیتی ہے (اس لئے) عورتوں کے حق میں ان کو لائق ستائش نہیں سمجھتی)۔''

شوہر نے جواباً کہا:

زهدنی فی النساء وفی الحجل
انی امرؤا ذهلنی مانزل
فی سورة النمل وفی السبع الطول
وفی کتاب اللّٰه تخویف جلل

ترجمہ: ''(مجھ کو عبادت نے اپنی بیوی کے بستر اور اس کی مچھر دانی کے اندر جانے سے روک دیا ہے اور اب میں ایسا آدمی ہوں جس کو ان آیتوں نے جو سورۂ نمل اور سبع طوال میں نازل ہوئی ہیں مدہوش کر دیا ہے، اور کتاب اللہ میں بہت انذار اور انتباہ ہے)''

حضرت کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا:

إن لها علیك حقا یارجل
نصیبها فی أربع لمن عقل
فأعطها ذاك ودع عنك الحیل

ترجمہ: ''اے شخص! لاریب تیری بیوی کے لئے حق تجھ پر واجب ہے، چار شب میں ایک شب

ضرور ملا کرو اگر عقلمند ہو۔ اب اس کو اس کا حق دو اور اپنے حیلے سے باز آ و۔[۱]''

پھر وضاحت فرمائی کہ اللہ نے تمہارے لئے چار تک بیویاں حلال کی ہیں، لہٰذا ہر چوتھا دن بیوی کا ہے۔ بقیہ تین دن تمہارے ہیں تم اس میں عبادت کرو۔ حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ بہت خوش ہوئے اور فرمایا کہ میرے لئے فیصلہ دشوار ہے کہ میں تمہاری معاملہ فہمی سے زیادہ متاثر ہوا یا تمہارے فیصلہ سے پھر اسی بناء پر حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ ان کو بصرہ کا قاضی بنا دیا۔[۲]

یہ تمام شواہد اس بات کے ثبوت کے لئے کافی ہیں کہ جماع جس طرح مرد کا حق ہے اسی طرح عورت کا بھی مستقل حق ہے اور ایک دفعہ کی ہمبستری سے ساقط نہیں ہوتا، اس کی سب سے واضح دلیل ایلاء ہے، اگر ایک دفعہ کی مباشرت کے بعد عورت کا حق جماع ساقط ہو جاتا تو ضرور تھا کہ قرآن مجید ایلاء کی صورت میں صحبت یا تفریق کو اس وقت واجب قرار دیتا جب پہلے کبھی مباشرت کی نوبت ہی نہ آئی ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

چنانچہ ابوثور کا خیال ہے کہ اگر شوہر ایک بار جماع کرنے کے بعد نامرد ہو جائے تو بھی اس کا نکاح فسخ کیا جائے گا۔ ''وقال أبوثور إن ترك جماعها العلة أجل لهاسنة و إن كان بغيرعلة فلاتاجيل۔[۳]''

ہمارے زمانہ میں جو فتنہ کا زمانہ ہے اور جب بے حیائی، فحاشی اور زنا کی، کہا جا سکتا ہے کہ تبلیغ ہو رہی ہے اور حکومت و قانون کی نظر میں جب تک جبر نہ ہو زنا جرم ہی نہیں ہے ضروری ہے کہ اس رائے پر عمل کیا جائے اور بعد میں پیدا ہونے والی نامردی کو بھی فسخ کا موجب قرار دیا جائے۔

ضرر پہنچانے کے لئے قصداً جماع نہ کرے

اس سلسلہ کا دوسرا اہم مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص نامرد تو نہ ہو لیکن محض عورت کو ضرر پہنچانے اور تکلیف دینے کی نیت سے ایک عرصہ تک اس سے مباشرت ترک کر دے تو اس کا کیا حکم ہوگا؟ کیا قاضی اس صورت میں تفریق کر سکتا ہے؟ امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک یہ صورت بھی ''ایلاء'' کے حکم میں ہے یعنی جس طرح ایلاء میں چار ماہ تک بیوی سے مباشرت چھوڑ دی جائے تو زوجین میں تفریق کر دی جائے گی۔ اسی طرح یہاں بھی چار ماہ کے بعد تفریق کر دی جائے گی۔

''واختلفوا فی من ترك وطی زوجته للا ضرار بها من غير يمين أكثر من أربعة أشهر هل يكون موليا أم لا؟ فقال أبو حنيفة والشافعی لا وقال مالك

[۱] اس مقدمہ سے متعلق اشعار کا ترجمہ حضرت مولانا عبدالصمد رحمانی کی کتاب ''الفسخ والتفريق'': (۶۹، ۷۰) سے ماخوذ ہے۔ البتہ اس میں عورت کے استغاثہ کا تیسرا مصرعہ اور شوہر کے جواب کا چوتھا مصرع نہیں ہے مولانا نے یہ واقعہ طحاوی ۸۹/۲ سے نقل کیا ہے۔

[۲] ملخص از: فقه السنة: ۸۸/۲ - ۱۹۰ [۳] سبل السلام: ۱۳۵/۲

وأحمدفي احدروايتيه نعم. و إن تركها إضرارا بها من غير عذر ضربت له مد ته فحكمه له بحكمه وكذا حكم من ظاهر ولم يكفر."[1]

ترجمہ: "جو شخص محض بیوی کو نقصان پہنچانے کی نیت سے قسم کھائے بغیر چار ماہ سے زیادہ وطی کرنا چھوڑ دے تو کیا وہ ایلاء کرنے والا سمجھا جائے گا یا نہیں؟ اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے امام ابو حنیفہ اور شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ نے کہا نہیں، امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ اور ایک روایت کے مطابق امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے کہا ہاں، یعنی ایلاء کا حکم ہوگا۔ اور اگر بلا عذر بیوی کو نقصان پہنچانے کی غرض سے چھوڑ دے تو اس کے لئے ایلاء کی مدت کا حساب کیا جائے گا اور ایلاء ہی کا حکم لگایا جائے گا اور یہی حکم اس شخص کا بھی ہوگا جو ظہار کرلے اور کفارہ نہ ادا کرے۔"

ایلاء کے مسئلہ میں احناف وشوافع کی نظر "الفاظ" پر ہے کہ "ایلاء" کے معنی ہی چونکہ "قسم کھانے" کے ہیں اس لئے اگر شوہر قسم نہ کھائے اور کتنے دن بھی عورت کو صبر آزمائش میں مبتلا رکھے نہ ایلاء ہوگا اور نہ ایلاء کے احکام نافذ ہوں گے۔ اور مالکیہ اور حنابلہ کی نگاہ شریعت کی روح پر ہے کہ اصل مقصود قسم کھانا اور نہ کھانا نہیں ہے بلکہ مقصود یہ ہے کہ مرد اس قسم کے ذریعہ عورت پر زیادتی کررہا ہے لہٰذا اگر قسم نہ کھائے اور ایسی زیادتی کا مرتکب ہو، تو بھی زوجین میں تفریق کردی جائے گی۔[2]

ویسے یہ استدلال کہ "ایلاء" کے لفظ ہی میں "قسم" کا معنی ہے، بجائے خود محل نظر ہے یہ درست ہے کہ "ایلاء" کے معنی ہی قسم کھانے کے ہیں، مگر اصطلاحات کے باب میں یہ بات عام ہے کہ کبھی ایک اصطلاحی لفظ خود خاص ہوتا ہے، لیکن اس کے مصداق اور مفہوم میں عموم ہوتا ہے، جیسے "ظہار" کا لفظ ہے، یہ اصل میں بیوی کو ماں کی "پیٹھ" سے تشبیہ دینے کا نام ہے مثلاً "انت علی کظهر امی"۔ "ظہر" کے معنی ہیں پیٹھ کے، لیکن فقہاء نے اس کے مصداق میں عموم برتا ہے کہ اپنی بیوی کو محرمات، کے کسی بھی ایسے عضو سے تشبیہ دینا جس کا دیکھنا مرد کے لئے حرام ہو، ظہار میں داخل کیا ہے، اور اس کا حکم ظہار ہی کا ہے، جیسے "انت علی کفرج امی"...... وغیرہ پس جس طرح "ظہار" میں مقصود پر نظر رکھی گئی اور لفظ "ظہر" کو مسئلہ کی بنیاد نہیں سمجھا گیا، اسی طرح "ایلاء" میں ایلاء کے مقصود پر نظر رکھی جانی چاہیے اور خود قسم کو احکام کا معیار اور مدار نہیں بنانا چاہیے۔

دوسرے اگر یہ بات مان بھی لی جائے کہ قسم کھائے بغیر قصداً بیوی سے مباشرت ترک کردینا "ایلاء" میں داخل نہیں ہے، تو بھی قیاس کی گنجائش موجود ہے کہ چونکہ ہر دو صورت میں بیوی کے ساتھ تعدی ضرر اور اس ایک ضروری حق سے محروم کرنے کی علت پائی جاتی ہے۔ اس لئے اس صورت کو بھی ایلاء پر قیاس کرکے اس میں فسخ

[1] الاقناع: ٤/٧٣ رحمة الامة: ٢٩٢ باب الايلاء
[2] بداية المجتهد: ٢/١١

نکاح کی گنجائش ہونی چاہیے۔

فقہ مالکی کی تفصیلات

ضروری ہے کہ اس مسئلہ میں فقہ مالکی کی تفصیلات بھی ذکر کردی جائیں ...... علامہ ابو البرکات درد یر رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے لکھا ہے کہ:

......اگر کوئی شخص قسم کھالے کہ بیوی کے ساتھ شب باشی نہیں کرے گا یا یونہی کرنا چھوڑ دے اور شوہر قاضی کے سامنے موجود ہو تو وہ اپنی صوابدید سے دونوں میں تفریق کردے یعنی ضروری نہیں کہ قاضی شوہر کو کوئی مہلت دے۔

......اور اگر وہ موجود نہ ہو اور کہیں باہر سفر پر ہو تو قاضی مرد کو لکھے کہ یا تو حاضر ہو یا پھر بیوی کو طلاق دے دو۔

......پھر اگر مرد نہ آئے تو قاضی اس کی بیوی کو طلاق دے دے۔

......اگر شوہر پر عبادت کا اتنا غلبہ ہو کہ اس کی وجہ سے بیوی سے بے تعلق ہو گیا ہو تو بھی قاضی اس کو حکم دے گا کہ یا تو بیوی سے ہمبستر ہو یا طلاق دے دو اور ہمبستر نہ ہو تو کوئی مہلت دیئے بغیر اس کی بیوی کو طلاق دے دے گا۔

”كما يجتهد ويطلق عليه (لوترك الوطاء) هذا إن كان حاضرًا بل (و إن) كان (غائباً) ويكتب له إما أن يحضر و إما أن يطلق فإن لم يحضرولم يطلق طلق عليها الحاكم إلا أن ترضى بذلك ومعنى الا جتهاد بلا أجل ...... (اوسرمدالعبادة) أى دوا مها بقيام الليل وصوم النهار وترك زوجته بلاوطاء فيقال له: إما أن تاتيها أو تطلقها أو يطلق عليك بلاضرب أجل ايلاء “[1]

[1] الشرح الصغير: ۲/۲۲، ۲۲۴

خلع میں قاضی اور حکم کے اختیارات

خلع کے سلسلہ میں ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ اس میں قاضی اور عدالت کے اختیارات کیا ہوں گے؟ کیا خلع مکمل طور پر مرد ہی کے اختیار میں ہے اور اس کی آمادگی اور رضامندی ہی پر موقوف ہے یا خصوصی حالات میں قاضی کو دخیل ہونے کا بھی کچھ حق ہے؟

فقہاء کی رائیں

اس سلسلہ میں فقہاء کی آراء مختلف ہیں۔ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے ہاں یہ اختیار مکمل طور پر مرد ہی کے ہاتھ میں ہے۔ قاضی خود یا قاضی کی طرف سے مقرر کئے ہوئے حکم بطور خود عورت کو طلاق نہیں دے سکتے۔ اس کے برخلاف امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک قاضی زوجین کے حد سے گذرے ہوئے باہمی اختلاف کی صورت میں ایک دورکنی مصالحتی کمیٹی قائم کرے گا جس میں بہتر ہے کہ ایک مرد کا رشتہ دار ہو اور دوسرا عورت کا دونوں سمجھ دار اور شرعی احکام سے واقف ہوں پھر وہ ان دونوں کے حالات کا جائزہ لیں۔ اگر مصالحت اور اتفاق کی کوئی صورت نکل آئے تو دونوں میں مصالحت کرادیں۔ اور اگر یہ ممکن نہ ہو سکے اور دونوں کی رائے ہو کہ باہم تفریق اور علیحدگی کرادی جائے تو ایسا بھی کر سکتے ہیں اس طرح کہ مرد کا رشتہ دار حکم طلاق دے دے اور عورت کا رشتہ دار حکم مہر معاف کردے یا جو معاوضہ مناسب سمجھے عورت کو اس کی ادائیگی کا پابند کرے اور دونوں میں تفریق ہوجائے۔[1]

احناف کے دلائل

احناف دراصل اس مسئلہ میں اس عام اصول پر چلے ہیں کہ طلاق کا اختیار مردوں کے ہاتھ میں ہے اور خلع بھی مال کے عوض میں طلاق ہی ہے اس لئے مرد کی آمادگی بہرطور ضروری ہوگی۔ اسی بناء پر ان کے یہاں حکمین کی حیثیت زوجین کے وکیل کی ہوتی ہے اور وہ انہیں حدود میں رہ کر اقدام کر سکتے ہیں۔ جو زوجین نے متعین کردی ہیں۔

---

[1] احکام القرآن للجصاص: ج ۲ ۱۹۲، الجامع لاحکام القرآن للقرطبی: ۱۷۶/۵

دوسرے ان کا استدلال اس واقعہ سے بھی ہے جسے ابوبکر جصاص رازی نے اپنی احکام القرآن میں اور دوسرے مختلف مصنفین نے بھی اپنی کتابوں میں ذکر کیا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک ایسے ہی مقدمہ میں حکم متعین کئے پھر ان حکمین سے مخاطب ہو کر ان کی ذمہ داری بتائی کہ اگر ان دونوں کو جمع کرسکو تو جمع کردو اور ان کا ازدواجی رشتہ، برقرار رکھو اور تفریق و علیحدگی مناسب محسوس ہو تو ایک دوسرے کو علیحدہ کردو عورت تو اس پر آمادہ ہوگئی مگر مرد نے علیحدگی پر اپنی عدم آمادگی کا اظہار کیا۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے مرد پر دباؤ ڈالتے ہوئے فرمایا کہ جب تک تم اس عورت کی طرح فیصلہ کی ہر دوصورت پر آمادگی کا اظہار نہ کردو، یہاں سے ہٹ نہیں سکتے۔ (لا تنفلت مني حتى تقر كما أقرت) یہاں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مرد کو تفریق کے لئے آمادہ ہونے پر مجبور کرنا بالکل بے معنی ہوگا۔ اگر حکم کو بطور خود طلاق دینے کا اختیار حاصل ہو اور وہ مرد کی رضامندی حاصل کرنے کا مکلّف نہ ہو۔

امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے دلائل

امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ اور جو فقہاء قاضی کی طرف سے مقرر کئے ہوئے حکمین کو تفریق اور علیحدگی کا مجاز گردانتے ہیں۔ ان کی دلیل سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ پہلے ہم خود قرآن مجید کی طرف رجوع کریں۔ قرآن کہتا ہے:

﴿و إن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها إن يريدا إصلاحاً يوفق الله بينهما ان الله كان عليما خبيراً﴾[1]

ترجمہ: ”اگر تم کو ان دونوں کے درمیان شدید اختلاف کا اندیشہ ہے تو ایک ایک حکم مرد و عورت کے خاندان سے بھیجو۔ اگر وہ دونوں اصلاحِ حال چاہیں گے تو اللہ تعالیٰ ان دونوں کے درمیان موافقت پیدا کردے گا۔ اللہ تعالیٰ تمام باتوں سے باخبر اور واقف ہے۔“

اس آیت میں متعدد قرائن ایسے ہیں جو امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے موقف کی تائید کرتے ہیں۔

❶ اول یہ کہ اس آیت کے مخاطب قضاۃ اور حکام ہیں۔ سعید بن جبیر، ضحاک رحمہما اللہ تعالیٰ، اکثر مفسرین اور خود ابوبکر جصاص رازی کی یہی رائے ہے اور قرآن کے لب ولہجہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ اب ظاہر ہے کہ قاضی اور حاکم کی حیثیت واعظ اور محض اخلاقی اپیل کرنے والے ناصح کی نہیں ہے بلکہ اس کا منصب یہ ہے کہ جو لوگ وعظ و نصیحت کی زبان سمجھنے پر آمادہ نہ ہوں ان کے لئے قانون اور اختیارات کی تلوار استعمال کی جائے

---

[1] النساء ۳۵

لہٰذا اگر قاضی کے مقرر کردہ حکمین کو قانونی اختیار حاصل نہ ہو تو قرآن کا قاضی کو مخاطب بنانا اور قاضی ہی کی طرف سے حکمین کی تقرری ایک بے معنی بات ہوگی۔ اس لئے قضاۃ اور حکام سے خطاب بجائے خود اس بات کا ثبوت ہے کہ اس مسئلہ میں قاضی کے نمائندہ کو فیصلہ کن حیثیت حاصل ہونی چاہئے کہ وہ چاہے تو مصالحت کرادے یا اپنی صوابدید پر علیحدگی کردے۔

❷ دوسرے قاضی کے بھیجے ہوئے ان نمائندوں کے لئے قرآن نے حکم کا لفظ استعمال کیا ہے۔ حکم کے معنی خود حکم اور فیصلہ کرنے والے کے ہیں۔ اب اگر اس کی حیثیت محض طرفین کے وکیل کی ہو اور وہ ان کے احکام کا پابند ہو تو وہ حکم اور فیصل کہاں باقی رہا۔ اس تعبیر کا یہ تقاضہ بھی ہے کہ وہ تفریق اور مصالحت کے معاملہ میں خود مختار ہوں گے۔

❸ تیسرے قرآن نے یہاں ﴿ان یریدا اصلا حاً﴾ کہا ہے۔ اگر حکمین ان دونوں میں مصالحت کرانا چاہیں۔ یہاں حکمین کی طرف ''ارادۃ'' اور ''چاہنے'' کی نسبت کی گئی ہے اور ایسی بات اسی کے بارے میں کہی جاسکتی ہے جو کسی کام کے کرنے اور اس کے خلاف اقدام کرنے کا اختیار رکھتا ہے۔ جو شخص کسی کا وکیل ہو وہ ارادہ واختیار کا مالک نہیں ہوتا وہ بہرصورت خاص اسی حکم کا پابند ہوتا ہے۔

احادیث

اب آیئے ان احادیث کی طرف جو اس مسئلہ میں قاضی کے مختار ہونے کو بتاتی ہیں:

❶ امام بخاری رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ نے حضرت عبداللہ بن عباس رَضِيَ اللهُ تَعَالىٰ عَنْهُمَا سے روایت کی ہے کہ ثابت بن قیس کی بیوی حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا اے اللہ کے رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ! مجھے ثابت بن قیس رَضِيَ اللهُ تَعَالىٰ عَنْهُ کے دین واخلاق سے کوئی شکایت نہیں ہے لیکن مجھے یہ بات بھی پسند نہیں ہے کہ مسلمان ہوکر کسی کی ناشکری کروں۔ (اکرہ الکفر فی الاسلام) یعنی ایک طرف ثابت رَضِيَ اللهُ تَعَالىٰ عَنْهُ کا میرے ساتھ اچھا سلوک ہے دوسری طرف میرا ان کی طرف طبعی رجحان نہیں ہے جس کے باعث میری طرف سے ان کی ناقدری ہوتی ہے اس لئے ہم دونوں میں علیٰحدگی کرادی جائے۔ آپ نے فرمایا کیا تم اس کو اس کا باغ لوٹا دوگی؟ انہوں نے کہا ''ہاں۔'' اب آپ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے حضرت ثابت سے فرمایا کہ باغ لے لو اور اس کو طلاق دے دو ''اقبل الحدیقة وطلقها تطلیقة۔''[1]

اور ایک روایت کے الفاظ یوں ہیں کہ حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے ان کو حکم دیا لہٰذا انھوں نے بیوی کو علیٰحدہ کردیا

---

[1] صحیح بخاری: ۷۹۴/۲، باب الخلع وکیف الطلاق فیه

(امرأۃ ففارقھا) امام بخاری کی ایک اور روایت اور نسائی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا نام جمیلہ بنت عبداللہ تھا۔

اس حدیث میں واقعہ کا یہ پہلو بہت قابلِ غور ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت ثابت ﷺ سے اپیل نہیں کی، نہ مشورہ کیا بلکہ طلاق دینے کا حکم فرمایا، یہ اس بات کی علامت ہے کہ قاضی مرد کی رضا مندی اور آمادگی معلوم کرنے کا پابند نہ ہوگا، بلکہ حسب ضرورت اس کو اپنی صوابدید پر نافذ کرے گا۔ اب اس کے نافذ کرنے کی ایک صورت تو یہ ہے کہ خود مرد اس بات کے لئے تیار ہوجائے اور طلاق دے دے، جیسا کہ اس واقعہ میں ہوا یا پھر قاضی خود علیحدہ کردے۔

❷ دوسرا واقعہ بھی حضرت ثابت ہی کا ہے جسے ابوداؤد نے سیدنا حضرت عائشہ رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہَا سے نقل کیا ہے کہ حبیبہ بنت سہل رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہَا، ثابت بن قیس رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُ کے نکاح میں تھیں۔ ثابت رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُ نے حبیبہ رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہَا کو اس قدر مارا کہ ان کا کوئی عضو ٹوٹ گیا۔ حبیبہ رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہَا حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور شوہر کی شکایت کی ...... آپ ﷺ نے ان کو بلایا اور فرمایا کہ "حبیبہ رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہَا کے مال میں سے کچھ لے کر اس کو رہا کردو۔" ثابت بن قیس رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُ نے دریافت کیا۔ "کیا یہ درست ہوگا؟" آپ ﷺ نے فرمایا، "ہاں۔" ثابت رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُ نے کہا میں نے اس کو دو باغ دیئے ہیں جو اسی کے قبضہ میں ہیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا اس کو لے لو اور حبیبہ کو چھوڑ دو (خذھا وفارقھا) چنانچہ ثابت نے ایسا ہی کیا۔[1]

ابن ماجہ کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حبیبہ بنت سہل رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہَا کو اصل میں ان کی شکل وصورت سے کراہت تھی اور یہ ناپسندیدگی اس درجہ تھی کہ ان کے الفاظ میں "اگر خدا کا خوف نہ ہوتا تو جیسے وہ داخل ہوئے تھے ان کے منہ پر تھوک دیتی" (واللہ لولا مخافۃ اللہ اذا دخل علی لبصقت فی وجھہ)[2] ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان کی بیویوں حبیبہ اور جمیلہ رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُمَا دونوں ہی کو اصل شکایت ثابت رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُ کی صورت ہی سے تھی جیسا کہ جمیلہ رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہَا کا بیان گذر چکا ہے کہ مجھے ان کے دین واخلاق سے کوئی شکایت نہیں ہے۔ البتہ ہوسکتا ہے کہ اس ناپسندیدگی کی وجہ سے حبیبہ رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہَا سے کوئی ایسی نافرمانی کی بات سرزد ہوگئی ہو جس نے ثابت رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُ کو مشتعل کردیا ہو اور انہوں نے مارا ہو جس میں ان کے ہاتھ ٹوٹ گئے ہوں۔ دیکھئے اس واقعہ میں بھی آپ ﷺ نے ثابت رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُ سے کوئی سفارش اور اپیل نہیں کی ان سے طلاق پر رضا مندی نہیں معلوم کی بلکہ حالات کو پیشِ نظر رکھ کر خود فیصلہ فرمایا کہ مہر کی رقم لے لے اور طلاق دے دے۔

---

[1] ابوداؤد: ۳۰۳/۱ باب فی الخلع [2] ابن ماجہ: ص۱۴۸ باب المختلعۃ یاخذ ماعطاھا

آثارِ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم

احادیث کے بعد صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے آثار اور معمول پر نظر ڈالئے:

❶ اس نوعیت کا ایک واقعہ سیدنا حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دور میں پیش آیا۔ ان کے زمانہ میں عقیل بن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور فاطمہ بنت عتبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا (جو میاں بیوی تھے) کے درمیان اختلاف پیدا ہوگیا۔ فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے شکایت کی۔ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عبداللہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما اور حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو بحیثیتِ حکم بھیجا۔ حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے فرمایا (لا فرقن بينهما) "میں ضرور ان دونوں میں تفریق کردوں گا" حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہا کہ میں عبد مناف کے دو بزرگ خانوادوں میں تفریق نہیں کرسکتا۔ (ماكنت لا فرق بين شيخين من عبدمناف) یہاں تک کہ ان دونوں نے باہم خود ہی مصالحت کرلی۔[1]

❷ اس سلسلہ کا دوسرا واقعہ وہی حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے عہدِ خلافت کا ہے جس کا مجمل ذکر اس سے پہلے ہوچکا ہے۔ دار قطنی نے محمد بن سیرین کے واسطہ سے صحیح سند سے اس واقعہ کی تفصیل ان الفاظ میں نقل کی ہے کہ ایک شوہر و بیوی اپنے اپنے لوگوں کے ساتھ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خدمت میں آئے۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے حکم سے شوہر و بیوی ہر ایک کے لوگوں میں سے ایک ایک حکم منتخب کئے گئے۔

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ان دونوں سے مخاطب ہوکر فرمایا کہ تم کو اپنی ذمہ داری معلوم ہے؟ تمہاری ذمہ داری یہ ہے کہ مناسب سمجھو تو دونوں میں علیحدگی کرادو۔ عورت نے کہا میں اللہ کی کتاب پر راضی ہوں چاہے اس کا فیصلہ میرے حق میں ہو یا میرے خلاف اور شوہر نے کہا کہ جہاں تک علیحدگی کی بات ہے تو میں اس کے لئے تیار نہیں ہوں۔ (اما الفرقة فلا) حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہا تم نے جھوٹ کہا۔ تم بھی جب تک اس عورت کی طرح اقرار نہ کرلو یہاں سے جا نہیں سکتے۔

اس مقدمہ میں حضرت علی کا حکمین سے کہنا کہ کیا تم اپنی ذمہ داری سے واقف ہو تمہاری ذمہ داری یہ ہے کہ اگر تم چاہو تو علیحدگی کرادو۔ (هل تدريان ما عليكما؟ ان رأيتما ان تفرقا فرقتما) اس بات کی دلیل ہے کہ حکمین بحیثیت حکم تفریق کا اختیار رکھتے ہیں اور وہ اس کے ذمہ دار ہیں۔ اگر ان کی حیثیت محض وکیل کی ہوتی تو سوال اس طرح ہوتا "کیا تمہیں معلوم ہے کہ تم کس بات کے وکیل بنائے گئے ہو؟ (هل تدريان

[1] الجامع لاحکام القرآن: ۵/۱۷۶ یہاں بھی حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا بحیثیت حکم فرمانا کہ میں ان دونوں کے درمیان ضرور تفریق کردوں گا، اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ حکم بحیثیت حکم خود ہی تفریق کے معاملہ میں مختار ہوتا ہے۔ البتہ یہ ضروری ہوتا ہے کہ دونوں ہی حکم کسی ایک رائے پر متفق ہوجائیں۔

ماو کلتما) پھر یہ کہ خلع میں اگر ایک طرفہ مرد کی رضا مندی ضروری ہوتی اور قاضی کو اس سلسلہ میں کوئی اختیار نہ ہوتا تو یہ بات بھی درست نہ ہوتی کہ حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ اس پر طلاق کی آمادگی کے لئے کیسے دباؤ ڈال لیں وہ زیادہ سے زیادہ سفارش اور اپیل ہی کر سکتے تھے۔

ان وجوہ کی بناء پر واقعہ ہے کہ اس مسئلہ میں امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی رائے زیادہ قوی معلوم ہوتی ہے اور یہی رائے اکثر فقہاء اوزاعی، اسحاق، شعبی، نخعی، طاؤس، ابوسلمہ ابراہیم، مجاہد اور امام شافعی کی ہے اور صحابہ میں بھی حضرت علی حضرت عثمان اور حضرت عبداللہ بن عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ کا یہی مسلک نقل کیا گیا ہے۔[۱]

احناف کے دلائل کا تجزیہ

احناف کے دلائل اس مسئلہ میں قابل غور ہیں۔ ان کا یہ کہنا کہ اصل یہ ہے کہ طلاق کا اختیار مرد کے ہاتھ میں ہے، تسلیم ہے مگر اس سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ مقاصد نکاح کی حفاظت اور زوجین کی مصلحتوں کی رعایت کے پیش نظر قاضی بھی بہت سی صورتوں میں تفریق کا مختار بن جاتا ہے۔ یہاں بھی زوجین کے بڑھتے ہوئے شدید اور ناقابل حل اختلاف کو پیش نظر رکھ کر جب قاضی کے نمائندے اس نتیجہ پر پہنچ جائیں کہ ان دونوں میں تفریق اور علیحدگی ہونی چاہیئے تو مقاصد نکاح کی حفاظت اور دونوں کو اللہ کی حدوں پر قائم رکھنے کے لئے ضروری ہوگا کہ یہ لگام مرد سے لے لی جائے اور قاضی کی طرف سے مقرر شدہ حکم از خود تفریق کر دیں۔ احناف کا یہ استدلال کہ ''حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے شوہر کو اس کا اقرار کرنے پر مجبور کیوں کیا کہ میں بھی حکم کے فیصلہ کے مطابق مصالحت اور علیحدگی ہر دوصورت پر آمادہ ہوں۔ کیونکہ اگر حکم کو اس کا اختیار ہوگا تو شوہر کا اقرار......اور انکار کوئی اہمیت نہیں رکھتا،'' محل نظر ہے۔ امام مالک اور ان کے ہم خیال حضرات کے نزدیک حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے اس حکم کی حیثیت وہی تھی جو نامرد کو طلاق کا حکم دینے کے سلسلے میں ہے۔ یعنی اگر شوہر نامرد ہو اور عورت نے یہ ثابت کر دیا کہ وہ اس سے علیحدگی کی حقدار ہے تو قاضی پہلے خود شوہر سے کہے گا کہ وہ عورت کو طلاق دے دے۔ مرد اگر اس پر آمادہ ہوگیا تو ٹھیک ہے ورنہ خود قاضی اس کی طرف سے عورت کو طلاق دے دے گا۔ حضرت علی کا مطالبہ یہاں اسی نوعیت کا تھا کہ اگر شوہر خود طلاق دے دے تو بہتر ہے ورنہ پھر قاضی کے نمائندے حکمین خود اس ناخوشگوار فریضہ کو انجام دیں گے۔

فقہ مالکی کی تفصیلات

فقہ مالکی کی تفصیلات جو علامہ ابوعبداللہ قرطبی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اپنی تفسیر میں نقل کی ہیں حسب ذیل

[۱] فقه السنة: ۲۷٦/۲، المغني: ۲٤٤/۷.

ہیں:

❶ حکم کا تقرر قاضی کرے گا۔

❷ بہتر ہے کہ دو حکم مقرر کئے جائیں۔ یوں اگر ایک ہی حکم مقرر کرے یا زوجین ایک ہی شخص کے حکم ہونے پر اتفاق کرلیں تو بھی کافی ہے اور اس کا فیصلہ نافذ ہوگا۔

❸ اگر دو حکم مقرر ہوئے تو ضروری ہے کہ فیصلہ دونوں کے اتفاق رائے سے ہو، اگر ایک نے تفریق کی رائے دی اور دوسرے نے اختلاف کیا تو اب تفریق نہ ہوسکے گی۔

❹ حکمین تفریق کا فیصلہ کرنے میں نہ زوجین کی مرضی کے پابند ہوں گے اور نہ خود قاضی کے حکم کے۔

❺ حکمین بہتر ہے کہ مرد وعورت کے اقرباء میں سے ہوں مگر یہ ضروری نہیں ہے قاضی اپنی صوابدید پر کسی بھی دو آدمیوں کو اس کے لئے مقرر و معین کرسکتا ہے۔

❻ حکمین کو احکامِ شرعیہ سے واقف، دیانتدار اور غیر جانب دار ہونا چاہئے۔

"یکونان من اهل العدالة وحسن النظر والبصر بالفقهِ."[1]

ہمارے زمانے میں جہالت اور احکام شرع سے بے خبری اور اس کی وجہ سے ازدواجی زندگی میں ظلم وستم اور اختلاف کی روشنی میں اگر اس مسئلہ میں فقہاء مالکیہ کی رائے قبول کرلی جائے تو شاید مناسب ہو۔

ان امور کے علاوہ ہمارے فلاسفۂ اسلام نے خلع کی جو روح اور حکمت بتائی ہے وہ بھی اس سے مطابقت رکھتی ہے جو امام مالک کا مسلک ہے۔ چنانچہ حافظ ابن رشد مالکی لکھتے ہیں۔

"خلع عورت کے اختیار میں اس لئے رکھا گیا ہے کہ مرد کے اختیار میں طلاق ہے۔ چنانچہ جب عورت کو مرد کی طرف سے کوئی تکلیف ہو تو اس کے اختیار میں خلع ہے اور جب مرد کو عورت کی طرف سے تکلیف ہو تو شریعت نے اسے طلاق کا اختیار دیا ہے۔"[2]

یہ چند سطریں اس لئے لکھی گئی ہیں کہ علماء کرام اور ارباب افتاء اس جزئیہ پر نظر ثانی کریں۔

والله هو المستعان وعليه التكلان.

---

[1] الجامع لاحکام القرآن للقرطبی: ۱۷۵/۵ تا ۱۷۸

[2] بدایة المجتهد: ۶۸/۲

حالت نشہ کی طلاق

نشہ کی حالت میں دی گئی طلاق واقع ہوگی یا نہیں؟ یہ اس زمانہ کا ایک اہم ترین مسئلہ ہے اس مسئلہ پر غور کرنے کے لئے سب سے پہلے ہم کو دیکھنا چاہئے۔ کہ نشہ کا اطلاق کس کیفیت پر ہوگا؟ حقیقت یہ ہے کہ یہ کیفیت مختلف لوگوں میں مختلف ہوا کرتی ہیں اور کوئی متعین حالت اور کیفیت نہیں ہے جو ہر نشہ نوش کے ساتھ پیش آئے تاہم فقہاء نے اس کو متعین کرنے کی کوشش کی ہے۔ بعض حضرات کی رائے ہے کہ ایسی مدہوشی کہ انسان زمین وآسمان اور مرد وعورت کے درمیان بھی فرق نہ کر سکے تو ''نشہ'' کہا جائے گا۔[1] دوسری رائے ہے کہ عقل پر سرور کا اس طرح غالب آجانا کہ وہ بے معنی گفتگو کرنے لگے۔ ''نشہ'' کی کیفیت ہے۔[2] علامہ شامی کا رجحان اس دوسری رائے کی طرف نظر آتا ہے۔ اور تجربہ بھی ہے کہ نشہ کی عام حالت اسی کیفیت کی ہوتی ہے اول الذکر صورت اس وقت پیش آتی ہے جب غیر معمولی حد تک نشہ کی کیفیت طاری ہوجائے۔

فقہاء کی رائے

حالت نشہ کی طلاق واقع ہونے کے مسئلہ میں فقہاء کے دو گروہ ہوگئے ہیں۔ اور دلچسپ بات یہ ہے کہ دونوں ہی طرف اہل علم کی خاصی تعداد موجود ہے جو لوگ نشہ کی طلاق کو واقع قرار دیتے ہیں، ان میں مجاہد، عطاء، حسن بصری، سعید بن مسیّب، ابراہیم، ابن شہاب زہری، شعبی، قاضی شریح، جابر بن زید، سلیمان بن یسار، ابن شبرمہ، سفیان ثوری اور ابن ابی لیلیٰ کے علاوہ امام مالک، امام ابوحنیفہ اور ان کے صاحبین اور ایک قول کے مطابق امام شافعی بھی شامل ہیں۔[3]

اس کے بالمقابل جو لوگ ازراہ معصیت نشہ نوش ونشہ خوار کی دی گئی طلاق کو واقع نہیں قرار دیتے ان میں حضرت عمر بن عبدالعزیز، جابر بن زید، عکرمہ، طاؤس، اسحاق، ابوثور، لیث بن سعید، عثمان بتی، ایک قول کے

---

[1] البحرالرائق: ۶۶۶/۳ [2] ردالمحتار: ۴۳۴/۲

[3] مصنف ابن ابی شیبہ: ۳۷/۵، ۳۸ "من اجاز طلاق السکران" المحلی لابن حزم: ۱۲۱۰/۱المدونۃ الکبریٰ: ۱۳۰/۲ "طلاق السکران والمکرہ کتاب الام: ۲۵۳/۳، طلاق السکران" خلاصۃ الفتاویٰ: جلد۲ بدایۃ المجتہد: جلد۸۲۲، الشرح الصغیر للدردیر: ۵۴۳/۲

مطابق عطاء، زہری، اور امام شافعی کے علاوہ امام احمد بن حنبل، ابن حزم ظاہری، حافظ ابن قیم، احناف میں امام طحاوی اور ابوالحسن کرخی اور شوافع میں مزنی جیسے لوگ موجود ہیں۔[1]

احناف کا مسلک[2]

امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے مسلک کی تفصیل یہ ہے کہ حالت نشہ کی طلاق "سزاء، واقع ہو جاتی ہے بہ شرطیکہ اس کا نشہ پینا ناجائز طریقہ پر رہا ہو۔ ہاں اگر وہ کوئی مباح شی ہو اور اسی سے اتفاقاً نشہ پیدا ہو گیا یا اکراہ واضطرار کی وجہ سے اس کے لئے نشہ نوشی جائز رہی ہو تو اب اس کی طلاق واقع نہ ہوگی۔ علامہ کاسانی نے احناف کے مسلک کی ان الفاظ میں وضاحت کی ہے۔ "اگر سکران (جو شخص نشہ میں ہو) نے زوجہ کو طلاق دی جب کہ نشہ کسی ممنوع شے سے ہوا ہو مثلاً شراب یا نبیذ اپنی خواہش سے پی، نشہ ہو گیا اور اس کی عقل زائل ہوگئی اور ایسی حالت میں اس نے اپنی زوجہ کو طلاق دی تو عام علماء اور صحابہ کے نزدیک طلاق واقع ہو جائے گی۔[3]

پہلے گروہ کے دلائل

جو لوگ نشہ کی طلاق کو واقع قرار دیتے ہیں ان کی دلیلیں حسب ذیل ہیں۔

❶ صفوان بن عمر والطائی نے نقل کیا ہے کہ ایک عورت اپنے شوہر کے سینے پر بیٹھ گئی اور مطالبہ کیا کہ اگر وہ اسے طلاق نہ دے گا تو وہ اسے مار ڈالے گی۔ چنانچہ جبر و دباؤ کی وجہ سے مرد نے اسے تین طلاقیں دے دیں بعد کو جب یہ معاملہ حضور ﷺ کی خدمت میں پیش ہوا تو آپ ﷺ نے فرمایا "لا قیلولة فی الطّلاق" طلاق کے معاملہ میں کوئی ٹھہراؤ نہیں ہے۔[4]

❷ حضرت عبداللہ بن عباس سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا "کل الطلاق جائزا لا طلاق المعتوہ المغلوب علیٰ عقلہ" کہ ہر طلاق واقع ہو جاتی ہے سوائے مغلوب العقل آدمی کی طلاق کے۔[5]

❸ آپ نے فرمایا تین چیزیں ایسی ہیں کہ ان کا ارادہ بھی ارادہ ہے اور ان کا مذاق بھی ارادہ ہے۔ نکاح طلاق اور رجعت[6] ...... مذاق اور نشہ دونوں اس بات میں مشترک ہیں کہ بولنے والا اس کا حقیقی مفہوم مراد نہیں لیتا۔

❹ اہل عمان میں سے ایک شخص نے شراب کے نشہ میں بیوی کو تین طلاق دے دیں چار عورتیں اس کی گواہ

[1] حوالہ جات سابق والمغنی لابن قدامہ: ۱۱۵/۷

[2] احناف کے مسلک کا خلاصہ راقم الحروف کی کتاب "طلاق وتفریق": ۳۷/۳٦ سے ماخوذ ہے۔ خلاصة الفتاوی: ۷۵/۲

[3] بدائع الصنائع: ۹۹/۳

[4] اس حدیث کو ابن حزم نے المحلیٰ میں اور امام محمد نے اپنی موطا میں نقل کیا ہے۔

[5] المحلیٰ: ۱۰ /۲۱/۱۰ /۲۰۳

[6] ابن ماجہ ابو داؤد ترمذی بحوالہ مشکوٰۃ: ۲۸٤/۲ باب الخلع والطلاق.

تھیں۔ وہاں کے گورنر نے حضرت عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُ کو خط لکھا۔ حضرت عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُ نے عورتوں کی گواہی کو بنیاد بنا کر طلاق واقع کردی۔[1]

❺ چونکہ شراب پی کر قصداً اس نے نشہ پیدا کیا ہے اور اپنی عقل کو متاثر کرلیا ہے۔ اس لئے اس کا حکم ان لوگوں کا نہ ہوگا، جن کی عقل قدرتی طور پر جاتی رہے اور بطور سزا اس پر طلاق واقع کی جائے گی۔

دوسرے گروہ کے دلائل

دوسرے گروہ کے دلائل یہ ہیں:

❶ حضرت عثمان غنی رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ پاگل اور نشہ باز کی طلاق کو واقع نہیں قرار دیتے تھے۔[2]

❷ طلاق واقع ہونے کا مدار نیت اور ارادہ پر ہے نشہ کی حالت میں چونکہ ارادہ نہیں اس لئے طلاق واقع نہ ہوگی۔

❸ مجنون بیہوش مخبوط العقل سویا ہوا شخص اور کسی جائز چیز کے کھا لینے سے نشہ میں مبتلا ہوجانے والے شخص کی طلاق بالاتفاق واقع نہیں ہوتی، اس لئے کہ یہ عقل وہوش سے محروم ہیں، اس کا تقاضہ ہے کہ نشہ میں مبتلا شخص کا حکم بھی یہی ہو۔

طرفین کے دلائل پر ایک نظر

دلائل کی اس فہرست سے بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ پہلے گروہ کی رائے زیادہ قوی ہے اور اس کی پشت پر دلائل زیادہ ہیں۔ لیکن تنقیح وتنقید کے بعد یہ بات عیاں ہوجاتی ہے کہ فریقین میں سے کسی کے پاس بھی کوئی صحیح اور واضح نص نہیں ہے اور ہر دو گروہ کی رائے کی اساس اور بنیاد "قیاس" ہے۔

پہلا گروہ صفوان بن عمر والطائی کی جس روایت سے استدلال کرتا ہے وہ حد درجہ ضعیف ہے' ابن حزم کے الفاظ میں "هذا خبر فی غایة السقوط"...... اس میں صفوان بن عمرو کے ضعف پر اکثر محدثین کا اتفاق ہے۔ اس میں ایک راوی "بقیہ" ہیں وہ بھی ضعیف ہیں ایک اور راوی "غازی بن حبلہ" ہیں وہ بھی متکلم فیہ ہیں۔ دوسری حدیث جو ابن عباس رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُ سے منقول ہے وہ بھی ضعیف ہے اس کی سند میں ایک راوی عطاء بن عجلان ہیں جن پر "کذب فی الحدیث" کی تہمت ہے۔ حافظ ابن قیم نے بھی ان دونوں روایتوں کو ضعیف قرار دیا ہے۔

---

[1] موسوعة عمر بن خطاب: ۳۹۳ "تصرفات السکران" [2] مصنف ابن ابی شیبہ: ۳۹/۵

دوسرے ان احادیث کے عموم کا تقاضہ تو یہ ہے کہ سوئے ہوئے اور بیہوش آدمی کی طلاق بھی واقع ہوجاتی۔ اور نشہ مباح میں دی گئی طلاق بھی واقع ہوجائے بلکہ پہلی حدیث "لا قیلو لة فی الطلاق" کے تحت تو پاگل کی طلاق بھی واقع ہوجانی چاہئے لیکن کوئی فقیہ ان لوگوں کی طلاق واقع قرار نہیں دیتا۔ اس لئے یہ بات ماننی پڑے گی کہ اس سے ایسی طلاقیں مراد ہیں جن میں آدمی خود اپنے ارادہ سے الفاظِ طلاق کا تلفظ کرے اس طرح حدیثیں تو کسی فریق کے پاس بھی نہیں ہیں۔

اب رہے آثار صحابہ تو یہ مختلف ہیں۔ ایک طرف حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کا عمل ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ طلاق واقع ہوجائے گی۔ دوسری طرف حضرت عثمان رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کا عمل ہے کہ طلاق واقع نہ ہوگی۔ پھر حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے جو اثر نقل کیا گیا ہے اس کی صحت ایک اور وجہ سے بھی مشکوک ہے، قرآن نے عام حالات میں اثبات دعویٰ کے لئے شہادت کا جو نصاب مقرر کیا ہے وہ یہ ہے کہ دو مرد یا کم از کم ایک مرد اور دو عورتیں ہوں، تنہا عورتوں کی شہادت معتبر نہیں لیکن اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے عورتوں کی شہادت کی بناء پر طلاق جیسے معاملہ کا فیصلہ کردیا، یہ بات حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے بعید معلوم ہوتی ہے۔ اس لئے اول تو آثار صحابہ اس مسئلہ میں مختلف ہیں، دوسرے جو روایت نشہ کی طلاق واقع ہونے کے حق میں ہے وہ ضعف سے خالی نہیں۔

ازراہِ سزا طلاق کا نفاذ

یہ بات کہ ازراہِ سزا نشہ کی طلاق کو واقع قرار دیا جائے کئی وجوہ سے محلِ نظر ہے ...... علامہ ابن حزم نے بڑے تیکھے انداز میں اس کا جواب دیا ہے۔ کہتے ہیں کہ "فرض کرو ایک شخص نے خودکشی کے ارادہ سے اپنے آپ کو پہاڑ سے گرالیا۔ جان تو نہیں گئی مگر عقل جاتی رہی یا اس نے کسی مسلمان سے لڑائی کی اس لڑائی میں اس کے سر پر ایسی چوٹ آئی کہ دماغی توازن بگڑ گیا۔ اب اگر وہ اس جنون کی حالت میں اپنی بیوی کو طلاق دے دے تو کیا محض اس وجہ سے کہ ایک بدترین معصیت خودکشی اور قتل مسلم کے اقدام کی وجہ سے اس کو جنون ہوا ہے۔ ازراہ سزا اس کی طلاق واقع کردی جائے گی[1]"

دوسرے شریعت نے شراب کی ایک سزا ۸۰ کوڑے متعین کردی ہے یہ سزا جرم کی، اسی طرح ایک مکمل سزا ہے جیسے چوری پر ہاتھ کاٹنا اور زنا پر کوڑے لگانا یا سنگسار کرنا ہے اب آخر محض اجتہاد کی بناء پر اس مزید ایک سزا کا اضافہ کیونکر روا ہوسکتا ہے؟ پھر احناف کے یہاں جرم کی وجہ سے کسی عمل کا اصل حکم ساقط نہیں ہوجاتا۔ اس کی

[1] المحلیٰ: ۲۱۰/۱۰

واضح نظیر یہ ہے کہ سفر اگر معصیت اور گناہ کا ہو تو بھی ہمارے یہاں مسافر کو وہ تمام شرعی سہولتیں حاصل ہوں گی جو عام مسافروں کے لئے ہیں اس کا تقاضہ ہے کہ نشہ نوشی گو معصیت ہے مگر اس صورت میں بھی احکام وہی ہوں جو دوسرے مفقود الحواس اور مخبوط العقل لوگوں کے ہیں اور جس طرح ان کی طلاق واقع نہیں ہوتی اسی طرح ان کی طلاق بھی واقع نہ ہو۔ یہ پہلو بھی قابل لحاظ ہے ایک زمانہ تھا جب بیوی کو علیٰحدہ کر دینا شوہر کے لئے سزا تھی، کہ مطلقہ اور بیوہ عورتوں کے نکاح کا مسئلہ آج کی طرح پیچیدہ نہ تھا۔ تعدد ازدواج کا عام رواج تھا آج کے حالات اس سے یکسر مختلف ہیں۔ ہندوستانی عورتوں کے مخصوص مزاج کے پیش نظر تعدد ازدواج ایک شاذ و نادر واقعہ بن کر رہ گیا ہے۔ اس کی وجہ سے بیاہی عورتوں کی دوبارہ شادی کا مسئلہ دشوار ہو گیا ہے۔ یہاں کی غریب عورتیں عموماً خود مکتفی اور تعلیم یافتہ بھی نہیں ہوتیں ان حالات میں عملاً یہ طلاق عورتوں کے لئے سزا بن کر رہ گئی ہے اور صورت حال یہ ہے کہ مرد تو دوسرے ہی دن ایک نئی شادی رچا لیتا ہے مگر غریب عورتیں ہیں جو تاعمر شوہر کے جرم کا کفارہ ادا کرتی رہتی ہیں۔"[1]

ماحول و حالات کا تقاضہ

اس لئے مسئلہ صرف دلائل کے قوی اور کمزور ہونے کا نہیں ہے، دلائل ہر دو گروہ کے پاس ہیں اور ایسے ہیں کہ ان کو یکسر مسترد قرار نہیں دیا جا سکتا بلکہ مسئلہ حالات و زمانہ کے تغیر اور اخلاقی اور سیاسی تبدیلیوں کی وجہ سے پیدا ہونے والے تقاضوں کا ہے۔ جو ملک "دارالاسلام" میں داخل ہو وہاں اسلامی قانون نافذ ہو شراب اور نشہ آور اشیاء کی پیدائش اور خرید و فروخت پر پابندی ہو اور ایسے جرائم پر شرعی حدیں جاری ہوتی ہوں ایک عام آدمی بھی ان کی شناخت سے ناواقف نہ ہو اور کسی آدمی کے لئے کھلے بندوں شراب پینا ممکن نہ ہو پھر اسلامی تعلیمات کے اثر سے جہیز کی لعنت نہ ہو، تعدد ازدواج کا رواج ہو، مطلقہ اور بیوہ کا نکاح کوئی پیچیدہ مسئلہ نہ ہو اور طلاق مرد کے بجائے عورت کے لئے سزا نہ بن جاتی ہو، وہاں شراب کی حد جاری کرنا تو عین قرینِ قیاس ہے ہی ازراہِ سرزنش طلاق واقع کر دینا بھی بے جا نہیں، بلکہ جرم کے سدِ باب کے لئے عین مناسب ہی ہو!

لیکن ہندوستان اور اس جیسے ممالک میں جہاں نہ اسلامی قانون نافذ ہے، نہ شراب کوئی جرم ہے، نہ اس کی شناعت کما حقہٗ لوگوں پر عیاں ہے، اس کے کاروبار کی کھلی اجازت ہے اور مطلقہ عورتوں کا نکاح ثانی ہندو رسم و رواج کے اثر سے ایک گمبھیر مسئلہ ہے مناسب ہوگا کہ حالتِ نشہ کی طلاق واقع نہ قرار دی جائے، جیسا کہ فقہاء کے یہاں ایسے بہت سے احکام ہیں جن میں دارالاسلام اور دارالحرب کا فرق کیا گیا ہے۔

---

[1] ماخوذ از: "طلاق و تفریق" مصنفہ...... خالد سیف اللہ رحمانی

ہندوستان اور نظام قضاء

ہندوستان میں انگریزوں کے قبضہ سے پہلے تک حکومت گوشاہی تھی، مگر معاشرتی مسائل کی حد تک مسلمانوں کے لیے ''فقہ اسلامی'' ہی نافذ تھی، قضاء اور افتاء کے عہدے قائم تھے، جس کے لیے ملک کے مایہ ناز علماء اور اربابِ کمال کا انتخاب عمل میں آتا تھا اور مسلمانوں کے عائلی مقدمات (FAMILY CASES) اسلامی قانون کے مطابق فیصل ہوا کرتے تھے۔ ۱۸۵۷ء کے بعد حالات یکسر بدل گئے، مسلمانوں کے شخصی قوانین نکاح وطلاق، وراثت، نفقہ وغیرہ کے احکام میں ہندوستان کے سیکولر دستور کی رو سے، چوں کہ مسلمان اسلام پر عمل کرنے میں مختار تھے اور ''مسلم پرسنل لا'' کے نام سے ان کے ''مذہبی قوانین'' کا یہ حصہ بھی ہندوستانی قانون میں شامل تھا، اس لیے بڑی حد تک ان مسائل میں ان کو مذہبی آزادی حاصل رہی، مگر ان کے نفاذ کے لیے شریعت نے جو اصول متعین کیے تھے، ہندوستانی قانون میں اس کو برتنے کی گنجائش باقی نہ رکھی گئی۔

مثلاً ''فسخ نکاح'' (DIVORCE) کا مسئلہ ہے اسلامی قانون کے مطابق ''قاضی'' بعض حالات میں شوہر کے طلاق سے انکار کے باوجود عورت کا نکاح اس سے توڑ سکتا ہے، لیکن قاضی کا مسلمان ہونا ضروری ہے؛ اگر کوئی غیر مسلم جج انہیں اسباب کو پیش نظر رکھ کر نکاح فسخ کردے تو شرعاً نکاح فسخ نہیں ہوگا، وہ عورت اس کی بیوی برقرار رہے گی، اور اس کا کسی دوسرے مرد سے نکاح کرلینا ناجائز اور حرام قرار پائے گا۔ ایسے قوانین کو اسلامی اصول کی روشنی میں حل کرنے کے لیے ضروری تھا کہ ''مسلمان قاضی'' کا تقرر عمل میں آئے، اسی کی عدالت میں اس نوعیت کے مقدمات دائر ہوا کریں اور وہی کتاب وسنت کی روشنی میں اس کے فیصلے کرے۔

علماء کی کوششیں

خود انگریزوں کے عہد میں بھی ۱۸۶۲ء تک عدالتوں کے ساتھ ایسے عہدے اور شرعی بینچ موجود تھے۔ اس کے بعد حکومتی سطح پر قاضی کا تقرر منسوخ ہوگیا، لیکن اس مسئلہ کی غیر معمولی اہمیت کے پیش نظر کبھی بھی علماء اس سے غافل نہیں رہے اور وہ برابر سیاسی سطح پر بھی اس کی کوشش کرتے رہے؛ چنانچہ ۱۹۳۷ء یا ۱۹۳۸ء میں مولانا ابو المحاسن محمد سجاد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ بانی امارتِ شرعیہ بہار واڑیسہ نے ''انفساخِ نکاح مسلم بل'' کے نام سے ایک

قانونی مسودہ مرتب کیا، تمام علماء اور قانون دانوں سے اس پر رائے لی اور جمعیۃ علماء ہند وغیرہ کے پلیٹ فارم سے یہ قرار داد منظور کرالی کہ حکومت اسے قبول کرلے اور مسلمانوں کے ''پرسنل مقدمات'' (PERSONAL CASES) کے لیے علاحدہ قاضی کا تقرر کرے، مگر حکومت نے اسے منظور نہ کیا۔

اس کے بعد پھر ۱۹۳۹ء میں مولانا سجاد ہی نے ''نظارت امورِ شرعیہ بل'' پیش کیا، جس کا حاصل یہ تھا کہ ہر ریاست میں ایک ''ناظر امورِ شرعیہ'' حکومت کی طرف سے مقرر ہو، وہ اوقاف کا ذمہ دار بھی ہو اور مسلمانوں کے لیے قاضیوں کا تقرر کرے، مگر اس کو بھی حکومت نے قبول نہ کیا، اس کے علاوہ بھی جمعیۃ علماء ہند کے پلیٹ فارم سے ''کاظمی بل'' اور ''قاضی بل'' مرتب ہوا، مگر برطانوی حکومت کسی طرح بھی اس موقف کی بحالی پر آمادہ نہیں ہوئی اور وہی برطانوی قانون آج تک ہمارے ''آزاد دیش'' کی ''جمہوری حکومت'' کے لیے لائحۂ عمل ہے۔

ایک اہم سوال

ان حالات میں فطری طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ''ہندوستانی مسلمان'' کیا کریں، جب کہ ایک طرف ہندوستانی قانون میں ان خصوصی حالات کے لیے کوئی علیحدہ ''شرعی بینچ'' قائم نہیں اور دوسری طرف معاملہ کی نوعیت اتنی سنگین ہے کہ از روئے شریعت ایسے نکاح فسخ کر دیئے جانے کے باوجود باقی رہتے ہیں، ''غیر مسلم جج'' کا فیصلہ شرعاً معتبر نہیں ہوتا اور اسلامی تعلیمات کی روشنی میں ان لڑکیوں کے لیے کسی دوسرے مرد سے نکاح کی گنجائش باقی نہیں رہتی تو آخر مسئلہ کا حل کیا ہو؟

کیا ان حالات میں بھی ہمارے لیے اس اہم ''شرعی اصول'' کی اطاعت واجب ہوگی اور ہمارے لیے ضروری ہوگا کہ ہم بطورِ خود ایک ایسا ''عدالتی نظام'' قائم کرلیں اور ان مسائل میں یہیں سے رجوع ہوا کریں یا اس سیکولر ملک میں ہم شریعت کے اس اصول پر عمل کرنے سے معذور ٹھہریں گے، ہمارے لیے جائز ہوگا کہ ہم ملک کے موجودہ قانونی موقف پر اکتفاء کرلیں اور ایسے خالص اسلامی قوانین میں بھی ہم اسی عدالت کے فیصلہ کو کافی سمجھیں؟

قرآن کی ہدایت

قرآن نے اس کا جو جواب دیا ہے وہ یہ ہے کہ مسلمان جہاں کہیں بھی ہوں، اللہ، اس کے رسول اور مسلمان حاکم کی اطاعت ان پر واجب ہے۔ ﴿اَطِيْعُوا اللهَ وَ اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِى الاَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (خدا اور رسول اور اپنے میں سے حاکم کی اطاعت کرو) یہ حکم جہاں ان مسلمانوں کے لیے ہے جو غالب اور برسر اقتدار

ہوں، وہیں ان مسلمانوں کے لیے بھی ہے جو اقلیت میں ہوں اور حکومت کی باگ ڈور ان کے ہاتھوں میں نہ ہو۔

قرآن کا تصور یہ ہے کہ مسلمان اپنے باہمی تنازعات اور آپسی جھگڑوں میں خدا و رسول کو اپنا ''حکم'' اور ''قاضی'' (فیصلہ کرنے والا) بنائیں اور غیر اسلامی عدالتوں کی طرف جانے کے بجائے اس اسلامی عدالت سے رجوع کریں، جہاں اللہ کے نازل کیے ہوئے احکام کے مطابق فیصلے ہوتے ہیں، اس کی نگاہ میں خدا اور آخرت پر ایمان ویقین کا یہ لازمی نتیجہ ہے کہ وہ دنیا کی ''طاغوتی عدالتوں'' کے بجائے ''اسلامی عدالتوں'' کا دروازہ کھٹکھٹائے اور اس کے فیصلہ پر اپنے دل میں کوئی تنگی محسوس نہ کرے۔ ایک طرف مسلمان ہونے کا دعویٰ اور دوسری طرف ''غیر اسلامی عدالتوں'' سے رجوع ہونا ''نفاق''، ایمان کی کمزوری اور شیطان کے فریب کا شکار ہونے کی علامت ہے۔ قرآن کہتا ہے:

> ''اے لوگو جو ایمان لائے ہو! اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی اور ان لوگوں کی جو تم میں سے صاحب امر (حاکم) ہوں، پھر اگر تمہارے درمیان کسی معاملہ میں نزاع ہو جائے تو اس میں اللہ اور اس کے رسول کی طرف رجوع کرو، اگر تم واقعی اللہ اور آخرت پر ایمان رکھتے ہو، یہی صحیح طریق کار ہے اور انجام کے اعتبار سے بھی بہتر ہے (اے نبی!) آپ نے دیکھا نہیں ان لوگوں کو جو دعوی تو کرتے ہیں کہ ہم ایمان لائے اس کتاب پر جو تمہاری طرف نازل کی گئی ہے اور ان کتابوں پر جو تم سے پہلے نازل کی گئی تھیں، مگر چاہتے یہ ہیں کہ اپنے معاملات کا فیصلہ کرانے کے لیے طاغوت کی طرف رجوع کریں، حالانکہ ان کو حکم دیا گیا ہے کہ طاغوت کے ساتھ کفر کریں۔ شیطان انہیں بھٹکا کر راہِ راست سے بہت دور لے جانا چاہتا ہے اور جب ان سے کہا جاتا ہے کہ آؤ اس چیز کی طرف جو اللہ نے نازل کی ہے اور آؤ رسول کی طرف تو ان منافقوں کو تم دیکھتے ہو کہ یہ تمہاری طرف آنے سے کتراتے ہیں۔''[1]

اپنے اختلافات اور نزاعی امور میں اللہ اور اس کے رسول کی طرف رجوع کرنے کا مطلب یہ ہے کہ جو عدالت خدا اور رسول کے احکام ''خدا اور رسول کے احکام ہونے کی حیثیت'' سے نافذ کرنے کا کام کرتی ہو، اس کی طرف رجوع کیا جائے، دنیا کی عام عدالتیں اگر ان قوانین کو نافذ بھی کردیں تو ان کی حیثیت ہرگز یہ نہیں ہوگی کہ وہ اسے یقین، تقدس، احساسِ ذمہ داری، خدا ترسی، اندیشۂ احتساب اور آخرت میں جواب دہی کے احساس کے ساتھ عمل میں لائیں، جو اس کی اصل روح اور اسلامی اور غیر اسلامی قوانین کا نقطۂ امتیاز ہے، وہاں اس کی حیثیت

---

[1] نساء ۵۹، ۶۰، ۶۱

دنیا کے دیگر قوانین کی طرح محض ایک ''قانون'' کی ہوگی، خدا اور رسول کے احکام کی نہ ہوگی، یہی دراصل ہندوستان میں ''نظامِ دارالقضاء'' کے قیام کی اصل روح اور بنیاد ہے!

شاہ عبدالعزیز صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا فتویٰ

ہندوستان میں جس وقت مسلم حکومت کا ستارہ غروب ہوا اور انگریز اپنی شاطرانہ چال اور عیاری سے تجارت کی منڈیوں سے نکل کر حکومت کے تخت وتاج سے کھیل رہے تھے، خاندانِ ولی اللہی کا ایک درمند اور بالغ نظر مرد کار شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ اپنی آنکھوں سے ان حالات کو دیکھ رہا تھا۔ ان کی نظرِ دور اندیش نے سمجھ لیا کہ اب یہاں سے مسلمانوں کا سیاسی زوال ہوا ہی چاہتا ہے اور ''عملی طور پر'' اب ہندوستان میں مسلمانوں کے لیے جو کام کرنے کا ہے، وہ یہ ہے کہ اپنے دینی اقدار کی حفاظت کے لیے حکومت کے کاموں میں دخل انداز ہوئے بغیر ''امارت'' اور اس کے تحت ''قضاء کا شرعی نظام'' قائم کرلیں۔

چنانچہ انہوں نے ہندوستان کو دارالحرب قرار دیتے ہوئے جو فتویٰ دیا، وہ حسب ذیل ہے:

اگر ''دارالحرب'' میں کفار کی طرف سے مسلمانوں کے لیے کوئی ''والی'' مقرر ہو تو اس کی اجازت سے جمعہ قائم کرنا درست ہے، ورنہ مسلمانوں کو چاہیے کہ ایک شخص کو جو امین اور دیانتدار ہو، اپنا سردار قرار دے لیں کہ اسی کی اجازت سے جمعہ اور عیدین کا قیام، ایسے نابالغ بچوں کا نکاح جن کا کوئی ولی نہ ہو، یتیموں کے مال کی حفاظت، نزاعی مقدمات میں شریعت کے متعین کردہ حصے کے مطابق وراثت کی تقسیم وغیرہ عمل میں آئے، نیز امورِ سلطنت میں کوئی مداخلت اور خلل اندازی بھی نہ کی جائے۔[۱]

ماضی کی نظیر

ہندوستان کا سقوط کوئی ایسا واقعہ نہیں جس سے مسلمان اپنی تاریخ میں پہلی بار دوچار ہوئے ہوں، عالم اسلام اس سے پہلے بھی ایسے جگر دوز اور دلسوز واقعات سے دوچار ہو چکا ہے اور اس کی سب سے عبرت ناک مثال ''مرحوم اندلس'' میں مسلمانوں کے زوال کی ہے، جہاں مسلمانوں نے سات سو سال سے زیادہ عرصہ تک حکومت کی اور نویں صدی کا آفتاب اندلس میں مسلمانوں کے زوال کا پیغام دے کر غروب ہوا۔ مسلمانوں کی اس سیاسی مغلوبیت اور محکومیت کے دور میں علماء نے وہاں کے مسلمانوں کے لیے جو فتویٰ دیا، وہ یہی تھا کہ اولاً وہ حکومت سے اپنے لیے ''محدود اختیارات'' کے ساتھ کسی مسلم والی کے تقرر کا مطالبہ کریں، جو ان کے لیے خود ''قاضی شریعت'' کے فرائض انجام دے، یا کسی اور کو ''قاضی شریعت'' مقرر کردے، ورنہ مسلمان بطور خود کسی کو ''والی''

---

[۱] فتاویٰ عزیزیہ ۳۲/۱

منتخب کرلیں اور وہ یہ کام کرے اور اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو مسلمان خود ہی باہمی رضامندی سے "قاضی" مقرر کریں۔

علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے

"و إذا لم يكن سلطان ولا من يجوز التقلّد منه كما هو فى بعض بلاد المسلمين غلب عليهم، الكفار كقرطبة فى بلاد المغرب الآن وبلنسية وبلاد الحبشة وأقروا المسلمين عندهم على مال يؤخذ منهم، يجب عليهم أن يتفقوا على واحد منهم يجعلو نه واليا فيولى قاضياأو يكون هو الذى يقضى بينهم."[1]

تَرجَمَہ: "جب کسی ملک میں نہ سلطان ہو اور نہ ایسا حاکم جس کی طرف سے قاضی کا مقرر کیا جانا درست ہو، جیسا کہ مغربی علاقوں میں اس وقت قرطبہ، بلنسیہ اور حبشہ شہر ہیں کہ مسلمانوں سے کچھ خراج وصول کرکے یہاں کے حکمرانوں نے یہاں ان کے قیام کو باقی رکھا، تو ایسی صورت میں مسلمانوں پر واجب ہے کہ اپنے ہی میں سے بہ اتفاقِ رائے "والی" مقرر کرلیں، اور وہ "والی" یا تو خود مسلمانوں کے تنازعات کا فیصلہ کرے، یا اس کام کے لیے کسی اور کو "قاضی" مقرر کردے۔"

بزازیہ کی صراحت

فتاویٰ بزازیہ میں ہے:

"وأما البلاد التى عليها ولاة كفار، فيجوز فيها أيضا إقامة الجمع والاعياد والقاضى قاض بتراضى المسلمين ويجب عليهم طلب وال مسلم."[2]

تَرجَمَہ: "جن شہروں پر کفار مسلط ہوں، تو وہاں جمعہ اور عیدین کا قائم کرنا جائز ہے اور وہاں مسلمانوں کی باہمی رضامندی سے قاضی عہدۂ قضاء پر فائز ہوسکتا ہے نیز وہاں مسلمانوں پر واجب ہے کہ کسی مسلمان کو اپنا امیر بنانے کا مطالبہ کریں۔"

ابن نجیم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا نقطۂ نظر

علامہ ابن نجیم مصری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ (متوفی: ۹۷۰ھ) فرماتے ہیں:

"وہ ممالک جہاں حکمراں کفار ہوں، مسلمانوں کے لیے جمعہ اور عیدین کی اقامت درست ہے اور

[1] فتح القدير: ٣٦٥/٦ [2] فتاویٰ بزازيه: ٣١١/٦، كتاب السير على هامش الهندية

وہاں مسلمانوں کی باہمی رضامندی سے مقرر ہونے والا قاضی "قاضی" متصور ہوگا، نیز مسلمانوں پر (حکومت سے) کسی مسلمان "والی" کا مطالبہ کرنا واجب ہوگا۔"[1]

دیگر اہل علم

الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ یہی بات ہمیں قاضی ابن ساوہ حنفی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ (متوفی ۸۲۳ھ) کے یہاں جامع الفصولین[2]، علامہ طحطاوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے یہاں[3] اور متاخرین جیسے علامہ شامی[4] رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ وغیرہ کے یہاں ملتی ہے۔ گویا فقہاءِ حنفیہ قریب قریب اس بات پر متفق ہیں کہ ہندوستان اور اس جیسے ممالک میں مسلمانوں پر اپنے نظامِ قضاء کا قائم کرنا شرعاً واجب ہے۔

ماضی بعید کی نظیریں

پھر یہ مسئلہ محض فتاویٰ کی کتابوں میں بند نہیں رہا، بلکہ ہر عہد میں بالغ نظر اور نبض شناس علماء نے اسے برتا بھی ہے اور تاریخ کی کتابوں میں اس کی نظائر موجود ہیں؛ چنانچہ مشہور عرب سیاح "سلیمان" نے اسلام کے ابتدائی عہد میں ملک چین میں مسلمانوں کے تنازعات کے حل کے سلسلہ میں "خانفو" نامی شہر کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہاں "شاہِ چین" کی طرف سے مسلمانوں کے لیے خود مسلمانوں میں سے ایک "حکم" (قاضی) متعین تھا، وہی مسلمانوں کے لیے عیدین اور جمعہ قائم کرتا تھا اور قرآن کے حکم کے مطابق ان کے تنازعات کے فیصلے کرتا تھا۔

اہل عراق حکومت کافرہ کے تحت مقرر ہونے والے ایسے مسلمان "والی" کو فارسی زبان میں "ہنرمند" کہا کرتے تھے اور "ابن شہریار" کے سفر نامہ "عجائب الہند" میں لکھا ہے کہ ہندوستان کے شہر مدراس کے قریب کی ایک جگہ "صیمور" میں مسلمانوں کے لیے "ہنرمن" مقرر تھے، جس کا نام "عباس بن ہامان" تھا۔

اسی طرح مسعودی جس نے ۳۰۴ھ میں ہندوستان کی سیاحت کی ہے، نقل کرتا ہے کہ اس زمانہ میں ہندوستان کے اس جنوبی علاقہ میں غیر مسلم بادشاہ کی طرف سے مسلمانوں کے لیے "ہنرمن" مقرر تھا، جس کا نام "ابوسعید بن زکریا" تھا۔ یہ "ہنرمن" مسلمانوں کے رئیس اور امیر ہوتے تھے اور مسلمان ان کے احکام ماننے کے پابند تھے۔ علامہ سید سلیمان ندوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اپنی کتاب "عرب وہند کے تعلقات" میں ان شواہد کو نقل کیا ہے۔

---

[1] البحرالرائق: ۲۹۸/۶ [2] جامع الفصولین: ۱۴/۱ [3] طحطاوی ۳۳۹/۱ [4] ردالمحتار: ۲۷/۴

برطانوی عہد میں نصب قاضی

ہمارے ملک ہندوستان میں بھی ''برطانوی حکومت'' کے آغاز کے ساتھ ہی علماء نے صرف فتویٰ ہی دینے پر اکتفانہ کیا، بلکہ اس پر شور اور ہنگامہ خیز دور میں بھی برابر اس شمع کو روشن رکھنے کے لیے کوشاں رہے؛ چنانچہ حضرت ''سید احمد شہید رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ'' نے اپنے عہد امارت میں ''مولانا عبدالحیٔ صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ'' کو اور ''حاجی امداد اللہ مہاجر مکی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ'' (متوفی: ۱۳۱۷ھ) نے ''مولانا رشید احمد گنگوہی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ'' کو اپنے محدود ''حلقہ امارت'' میں قاضی نامزد کیا۔ اس سلسلے کی آخری کڑی مفکر اسلام مولانا سیّد ابوالمحاسن محمد سجاد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ (۱۲۹۹۔۱۳۵۹) ہیں۔ انہوں نے ملک گیر سطح پر برطانوی عہد میں ''نظامِ قضاء'' کے قیام کی مہم چلائی، تمام بزرگوں نے ان کی تائید کی اور صوبہ بہار میں انہوں نے اس کی عملی مثال بھی قائم فرمادی۔

پس چہ باید کرد؟

قرآن وحدیث کی ان تعلیمات، فقہاء کی صراحتوں اور بزرگوں کے اس طرزِ عمل سے ہمیں جو پیغام ملتا ہے، وہ یہ ہے کہ ہم محض اس بنا پر کہ ہندوستان میں برسراقتدار نہیں ہیں اس فریضہ سے سبکدوش نہیں ہوسکتے۔ ہندوستانی مسلمانوں کے لیے ایسا ''شرعی نظامِ قضاء'' قائم کرنا ایک مذہبی فریضہ ہے، اگر ہم نے اس سے غفلت کی تو عنداللہ ان بہت سے لوگوں کی بابت ہم سے باز پرس ہوگی جو ایسی ''شرعی عدالت'' کے نہ پائے جانے کی وجہ سے ''غیر شرعی عدالتوں'' کی طرف رجوع ہوئے اور ان عائلی مقدمات میں بھی وہاں کے فیصلے اپنی زندگی میں نافذ کیے، جن میں ''غیر مسلم جج'' اور ''غیر اسلامی عدلیہ'' کا فیصلہ معتبر نہیں ہے، ان کے نکاح شریعت کی نگاہ میں غلط ٹھہرے اور ان کی ازدواجی زندگی اسلامی تعلیمات کی روشنی میں ناروا قرار پائی۔

بعض گوشوں سے اس سلسلہ میں یہ سوال اٹھایا جاتا ہے کہ ہندوستان میں ''نظامِ قضاء'' کا قیام کیسے ممکن ہے؟ جب کہ قانونی اعتبار سے ایسے ''قاضی'' کو اپنا فیصلہ نافذ کرنے کی قوت ہی حاصل نہیں ہے، یہ فیصلے ظاہر ہیں ''قضاء'' میں نافذ نہیں ہوں گے، انسانوں ہی پر ان کا نفاذ ہوگا اور ان انسانوں میں بہر حال سرکش اور دین سے غافل لوگ بھی ہوں گے، اگر وہ اس فیصلے کو ماننے سے انکار کردیں تو ''دارالقضاء'' کے پاس اس کا کیا حل ہوگا؟

اصل چیز ایمانی قوت ہے!

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ قرآن نے احکامِ الٰہی کی اطاعت کے لیے ''قوت'' کو شرط قرار نہیں دیا ہے، بلکہ آخرت کی جوابدہی اور اللہ پر ایمان ویقین کو اس کا مدار ٹھہرایا ہے:

﴿فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَی اللّٰهِ وَ الرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ﴾ [1]

تَرجَمہ: ''اگر تم کسی چیز میں جھگڑ پڑو تو اسے اللہ اور رسول کی طرف لوٹا دو، اگر تم اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتے ہو۔''

ہم اگر اس حقیقت پر ایمان رکھتے ہیں کہ ہمارے لیے صرف اللہ کے احکام کی تعمیل واجب ہے اور آخرت میں اس معاملہ میں ہم عنداللہ مسئول ہوں گے، تو اس کا اولین تقاضا ہے کہ ہم ایک ایسا نظام قائم کر کے اس کی راہ کھول دیں اور اپنے مقدور بھر اس فریضہ کو انجام دے کر اپنی ذمہ داری ادا کریں!

ہم نے اگر اخلاص وللّٰہیت کے ساتھ شریعت کی اطاعت کی ایسی راہ کھول دی تو انشاء اللہ اندیشوں کی یہ ساری گھٹن خود دور ہو جائے گی اور لوگ اپنی گردنیں خود خم کر دیں گے۔ جو قوم اپنے دینی اقدار اور ''شریعت'' کے نام پر سخت ترین فکری، نظری اور سیاسی اختلافات کو پس پشت ڈال سکتی ہے اور ''مسلم پرسنل لا'' کی حفاظت کر سکتی ہے، آخر اس سے اس مایوسی کا کیا جواز ہے کہ اگر اس پر شریعت کی اطاعت اور فرمانبرداری کا یہ گوشہ واضح کیا جائے، ''نظامِ قضاء'' کی حقیقت سمجھائی جائے اور بتایا جائے کہ یہ ''اسلامی قوانین'' بھی ''نظام دارالقضاء'' اور ''مسلمان قاضی'' کی عدمِ موجودگی کی وجہ سے غیر اسلامی بن گئے ہیں تو وہ اس کے سامنے اپنی گردن خم نہ کر دے اور مسلم معاشرہ میں ایک ایسا ماحول اور ایک ایسی فضاء تیار نہ ہو جائے کہ اس میں سانس لینے والے ازخود اس کے سامنے جھک جانے پر اپنے آپ کو مجبور پائیں۔

ممکن ہے کہ اس بات کو ''مذہبی خوش گمانی'' سمجھا جائے، مگر آج یہ ایک ایسی ثابت شدہ حقیقت ہے جو تجربات کی منزل سے گذر چکی ہے، خود ہمارے ملک ہندوستان میں کئی سالوں سے بہار واڑیسہ میں دارالقضاء کا نظام قائم ہے، جس سے دس ہزار مقدمات فیصل ہو چکے ہیں، مالیگاؤں، دیوبند، خورجہ، آگرہ، اورنگ آباد، حیدر آباد اور بنگلور وغیرہ مختلف مقامات پر اس کام کا عملی تجربہ ہو چکا ہے، آج وہاں قاضی مقرر ہیں، ان کی عدالت میں مقدمات آتے ہیں اور اکثر سرکاری عدالتوں کے مقابلہ مسلمان ان عدالتوں کو زیادہ قدر ومنزلت اور تقدس واحترام کی نظر سے دیکھتے ہیں، وہاں تجربات کی روشنی نے اندیشوں کے ان دھندلکوں کی قبا چاک کر دی ہے اور ماحول خود بخود اس کے لیے سازگار ہوتا جا رہا ہے۔

قوتِ نافذہ کی فقہی حیثیت

بعض اہل علم کو اس مسئلہ پر ''فقہی اعتبار'' سے بھی اشکال ہے۔ ان کا خیال ہے کہ جب تک ایسا اقتدار اور

[1] النساء ۵۹

قانونی تحفظ حاصل نہیں ہو کہ قاضی کا فیصلہ بہ قوت نافذ کیا جاسکے، نظامِ قضاء کا قیام جائز نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ اشکال فقہاء کی تصریحات سے مطابقت نہیں رکھتا۔ قضاء کی حیثیت صرف اس قدر ہے کہ کسی واقعہ کی تحقیق کر کے قاضی فیصلہ کردے کہ فریقین کو کیا کرنا چاہیے، حسّی طور پر اس فیصلہ کو نافذ کرنا قاضی کا کام نہیں، یعنی فقہاء کی اصطلاح میں اس کا کام "انشاءِ حکم" ہے نہ کہ "تنفیذ حکم۔" غور کرو کہ قاضی کا فیصلہ بعض اوقات خود امیر کے خلاف بھی ہوسکتا ہے، لیکن کیا وہ اس بات پر قادر ہے کہ امیر پر بہ قوت اپنے احکام کو جاری کرسکے؟ چنانچہ قاضی علاء الدین طرابلسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

"فالحاكم من حيث هو حاكم ليس له الا الا نشاء وأما قوة التنفيذ فأمر زائد على كونه حاكما"[1]

تَرجَمہ: "قاضی کا فریضہ بحیثیت قاضی صرف انشاءِ حکم ہے، قوتِ تنفیذ فریضہ قضاء سے زائد امر ہے۔"

اسی کو علامہ قرافی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے دوسرے طریقے پر بیان فرمایا ہے۔ قرافی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا خیال ہے کہ کسی پر حکم لازم قرار دینے کی دو صورتیں ہیں: ایک الزامِ معنوی اور دوسرے الزامِ حسی، فیصلہ کردینا الزامِ معنوی ہے اور فیصلہ کو بہ قوت نافذ کردینا الزامِ حسی ہے، قضاء کی حقیقت الزامِ معنوی ہے نہ کہ الزامِ حسی۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

"وأما الا لزام الحسى من الترسيم والحبس فليس بحكم، لأن الحاكم قدتعجز عن ذالك."[2]

تَرجَمہ: "الزام حسی یعنی قید وغیرہ تو یہ قضاء میں داخل نہیں، اس لیے کہ قاضی بعض اوقات اس سے عاجز ہوتا ہے۔"

اس لیے ہندوستان میں قوتِ نافذہ کے مفقود ہونے کا شبہ اور اس کی بنیاد پر مسلمانوں کو نصب قاضی کے فریضہ سے سبکدوش قرار دینا سمجھ میں نہیں آتا۔

جن حضرات کے نزدیک "قوتِ نافذہ" کے مفقود ہونے کی وجہ سے ہندوستان میں نظامِ قضاء قائم نہیں کیا جاسکتا، انہوں نے اس کے متبادل کے طور پر شرعی پنچایت کے قیام کا مشورہ دیا ہے؛ لیکن شرعی پنچایت کے قیام میں متعدد دشواریاں ہیں:

❶ اول یہ کہ شرعی پنچایت جس کو فقہاءِ مالکیہ نے "جماعۃ المسلمین" سے تعبیر کیا ہے، اس جماعت کا قیام اور اس

[1] معين الحكام: ٦٠ . ٥٩ [2] تبصرة الحكام: ١٢/١

کا فیصلہ اسی وقت معتبر ہے، جب کہ قاضی موجود نہ ہو، اگر قاضی موجود ہو تو جماعۃ المسلمین کا حکم باطل ہے۔ چنانچہ علامہ الفاہاشم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ مفتی مالکیہ مدینہ منورہ فرماتے ہیں:

"و إن رفعت لجماعة المسلمين مع وجود القاضي بطل الحكم"[1]

تَرجَمہ: "اگر عورت قاضی کے ہوتے ہوئے جماعت مسلمین کے پاس اپنے معاملہ کو لے جائے تو فیصلہ باطل ہوگا۔"

اور علامہ سعید بن صدیق فلاتی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ رقمطراز ہیں:

"أوجماعة المسلمين لأنهم يقومون مقام الحاكم العدل عند عدمه"[2]

تَرجَمہ: "اور جماعت المسلمین عادل قاضی کے نہ ہونے کی صورت میں اس کے قائم مقام ہوتی ہے۔"

لہٰذا اگر کسی علاقہ میں فقہ حنفی کے مطابق قاضی موجود ہو تو وہاں نہ جماعت المسلمین کی طرف رجوع کرنا جائز ہے اور نہ ان کا فیصلہ معتبر ہے۔

❷ قاضی کے بجائے محکمہ شرعیہ (جماعۃ المسلمین) کی ہر طرف اس لیے رجوع کیا جا رہا ہے کہ ہندوستان میں مسلمانوں کو قدرتِ نافذہ حاصل نہیں؛ لیکن خود مالکیہ کے یہاں قولِ راجح یہی ہے کہ قضاء کے لیے قوتِ تنفیذ ضروری نہیں۔ اس سلسلہ میں علامہ قرافی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ جیسے بلند پایہ مالکی فقیہ کی صراحت گزر چکی ہے؛ جسے فن قضاء کے معروف مالکی عالم ابن فرحون مالکی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اپنی کتاب "تبصرۃ الحکام" میں نقل کیا ہے۔ اس سے مالکیہ کے نزدیک اس قول کا معتبر و مستند ہونا ظاہر ہے؛ چنانچہ مولانا تھانوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے استفتاء پر شیخ عبداللہ فونی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ مدرس حرم نبوی نے جو جواب دیا ہے، وہ یہی ہے کہ قوتِ نافذہ نصب قاضی کے لیے شرط نہیں۔

"أنها ليست من شروط الصحة للقاضي."[3]

تَرجَمہ: "قضاء کے صحیح ہونے کے لیے قوتِ نافذہ شرط نہیں ہے۔"

تو جب فقہِ حنفی میں بھی قضاء کے لیے قوتِ نافذہ ضروری نہیں اور فقہاءِ مالکیہ کا بھی یہی نقطۂ نظر ہے تو گویا ہندوستان میں نظامِ قضاء کا قیام ممکن ہے اور جب نظامِ قضاء کا قیام ممکن ہے تو مالکیہ کے مسلک پر بھی جماعت المسلمین کی گنجائش نہیں اور اگر بالفرض مسلک مالکیہ پر ہندوستان میں نظامِ قضاء قائم نہیں کیا جا سکتا اور فقہ حنفی کی رو سے کیا جا سکتا ہے تو یہ کسی مناسب ضرورت کے بغیر ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف عدول ہوگا، جس سے

[1] الحیلة الناجزة: /۱۳۰ [2] الحیلة الناجزه: /۱۲۶ [3] الحیلة الناجزة: /۱۶۰

اجتناب واجب ہے۔

❸ جہاں تک عملی دقت ومشکلات کی بات ہے تو جیسے قاضی قوتِ نافذہ سے محروم ہے ویسے ہی مجلس المسلمین بھی اس قوت سے محروم ہے، تو ظاہر ہے کہ محکمۂ شرعیہ کی طرف رجوع کرنے سے مسئلہ کو حل کرنے میں کوئی سہولت نہ ہوگی، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ مشکلات بڑھ جائیں گی۔

❹ جماعۃ المسلمین کے سلسلہ میں مالکیہ کا تصور یہ ہے کہ یہ محض وقتی طور پر چند افراد کی ایک جماعت بن جائے، جو کسی پیش آمدہ مقدمہ کا فیصلہ کردے اور اس کے بعد خود بخود یہ مجلس تحلیل ہوجائے گی، اس جماعت کی حیثیت مستقل عہدیدار کی نہ ہوگی، کہ ہمیشہ اس کے پاس معاملہ لایا جائے اور وہ قاضی کی طرح مقدمات کی سماعت اور فیصلے کرے۔

غور فرمایا جائے کہ کیا ایسی وقتی پنچائت مسلمانوں کے مسائل کا حل ہوسکتی ہے؟ اور اگر چند افراد کو باضابطہ اس کے لیے مقرر کردیا جائے تو ظاہر ہے کہ یہ فقہ مالکی کے مطابق نہ ہوگی۔ چنانچہ علامہ صالح تونسی مالکی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ مدرس حرم نبوی فرماتے ہیں:

"فان حکم هاته الجماعة خاصا بهاته الجماعة حتى لو حدثت فى الوقت أو عقبه غيرها فرفعت لغيرهم جاز، فليس نصبها مستمرا حتما، كما يفهم من فحوى السوال المقرر"[1]

تَرجَمَہ: "اگر یہ جماعت کسی خاص واقعہ کے بارے میں فیصلہ کردے، پھر اسی وقت یا اس کے بعد کوئی واقعہ پیش آئے اور عورت ان کے بجائے دوسرے لوگوں کے پاس معاملہ کو لے جائے تو جائز ہے، اس لیے کہ اس جماعت کے ارکان مستقلاً اور ہمیشہ کے لیے متعین نہیں ہوتے، جیسا کہ سوال سے محسوس ہوتا ہے اور جیسا کہ تیسرے سوال سے واضح ہے۔"

اس وقت صورتِ حال یہ ہے کہ جہاں کہیں محاکم شرعیہ قائم کی گئی ہیں، وہاں ان کی حیثیت مستقل ادارہ کی ہوگئی ہیں اور محاکم شرعیہ کے ارکان بالکل قاضی کی طرح متعین اور مقرر ہیں۔ ظاہر ہے یہ خود فقہ مالکی کی تصریحات سے انحراف ہے۔

❺ جماعت مسلمین کے قاضی کے قائم مقام ہونے کے لیے چند شرطیں ہیں؛ جن کو فقہاءِ مالکیہ کے فتاویٰ سے اخذ کرکے مولانا اشرف علی تھانوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس طرح نقل فرمایا ہے:

❶ کم از کم تین آدمیوں کی جماعت ہو، ایک یا دو آدمی فیصلہ کریں تو وہ معتبر نہیں۔

[1] الحیلة الناجزة: ١٦٥/

❷ اس جماعت کے تمام ارکان کا ''عادل'' ہونا شرط ہے اور عادل وہ شخص ہے جو تمام کبیرہ گناہوں سے بچتا ہو اور صغائر پر مصر نہ ہو اور اگر کوئی گناہ سرزد ہو جاتا ہو تو فوراً توبہ کر لیتا ہو؛ لہٰذا سود خوار اور رشوت لینے والا، ڈاڑھی منڈانے والا، جھوٹ بولنے والا اور بے نمازی اس جماعت کا رکن نہیں بن سکتا۔

اگر بد قسمتی سے کسی جگہ کے بااثر لوگ دیندار نہ ہوں تو یہ تدبیر کر لی جائے کہ وہ بااثر اشخاص چند دینداروں کو اختیار دیدیں، تاکہ شرعاً فیصلہ کی نسبت دیندار جماعت کی طرف ہو اور ان بااثر اشخاص کو کوشش کا ثواب حاصل ہو جائے۔

فیصلہ میں علماء کی شرکت لازم اور شرط ہے، صرف عوام کی جماعت کا فیصلہ حکم قاضی کے قائم مقام نہیں ہوسکتا؛ اس لیے اولاً تو یہ چاہیے کہ جماعت کے سب ارکان اہل علم ہوں اور اگر یہ میسر نہ ہو تو کم از کم ایک معاملہ فہم عالم کو ضرور جماعت کا رکن بنائیں اور دوسرے ارکان معاملہ کے تمام پہلوؤں کو ان عالم سے خوب سمجھ کر رائے قائم کریں، اور اگر کسی جگہ یہ بھی ممکن نہ ہو تو پھر یہ لازم ہے کہ جماعت کے ارکان معاملہ کی روئداد مکمل کر کے علماءِ محققین سے ہر ہر جزئی کا حکم دریافت کریں اور جو ان کا فتویٰ ہو اس کے موافق فیصلہ کیا جائے۔ اگر ایسا نہ کیا بلکہ عوام نے محض اپنی رائے سے فیصلہ کر دیا تو وہ حکم نافذ نہ ہوگا اور فیصلہ بالکل بے کار اور غیر معتبر رہے گا، اگرچہ وہ فیصلہ شریعت کے موافق بھی ہو۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ جماعت مسلمین کے سب ارکان متفقہ فیصلہ دیں، اگر رائے مختلف رہے اور کثرتِ رائے کی بنا پر فیصلہ کرنا چاہیں تو وہ فیصلہ معتبر نہ ہوگا، پس اگر ارکان میں اختلاف رہے تو مقدمہ خارج کر دیا جائے۔

غور فرمائیے کہ آج کل تو ضلع کی سطح پر بھی ان صفات سے متصف ''عادل قاضی'' کا دستیاب ہونا آسان نہیں، شہر شہر، گاؤں گاؤں، ایسے باکمال تین افراد کا حصول کس قدر دشوار ہے؟ حنفیہ کے یہاں تو قاضی کے لیے عادل ہونا بھی شرط نہیں، گو غیر عادل کو قاضی مقرر کرنا باعث گناہ ہے، لیکن اس کا فیصلہ بھی نافذ ہو جاتا ہے۔ دوسرے فقہاء کے یہاں تو فیصلہ کے نفاذ کے لیے اس کا عادل ہونا شرط ہے۔[1] اس لیے قاضی کے تقرر ہی کا مسئلہ دشوار ہے، چہ جائیکہ جماعۃ المسلمین کی تحکیم کا۔

پھر ایسی محاکم شرعیہ میں جو باضابطہ مقرر اور متعین نہ ہوں، جیسا کہ فقہاء مالکیہ کی رائے ہے، ہر جگہ عالم دین کا حاصل ہو جانا اور وہ بھی ایسا عالم دین جو فقہ وفتاویٰ سے تعلق رکھتا ہو اور جو واقعہ پیش آیا ہے اس کے احکام سے

---

[1] دیکھئے: ادب القاضی: ٦٣٤/١

باخبر ہو، دشوار ہی نہیں دشوار تر ہے، پھر یہ بھی ضروری ہے کہ ان ارکان کا فیصلہ متفق علیہ ہو، محلّہ اور گاؤں کے وہ چند آدمی جو حکم اور پنچ کی حیثیت سے ایک خاص معاملہ کی بابت جمع کیے گئے ہوں اور فریقین نے ان پر اعتماد کا اظہار بھی کیا ہو، عادتاً ان سے یہ توقع بہت دشوار ہے کہ جادۂ انصاف پر قائم رہ سکیں اور بالکل غیر جانبداری کے ساتھ ایک فیصلہ پر راضی و متفق ہو جائیں گے، وہاں تو فیصلہ کرنے والوں کی پوزیشن قاضی سے زیادہ اپنے فریق کے ترجمان اور نمائندہ کی ہو کر رہ جاتی ہے۔

اس لیے حقیقت یہ ہے کہ ہندوستان میں اس طرح کی جماعت المسلمین کے قیام کی نہ ضرورت ہے، کیوں کہ خود فقہ حنفی میں اس کا حل موجود ہے اور نہ فقہ مالکی کی تفصیلات کے مطابق شرعی پنچایتوں کا قیام ممکن ہے، بلکہ اس کی دشواریاں اور مشکلات چنداں زیادہ ہیں!

علماءِ ہند کی رائیں

مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے "الحیلۃ الناجزۃ" میں اگرچہ اسی تحکیم کی تجویز پیش کی ہے، مگر عام طور پر دیوبند، فرنگی محل اور دہلی کے علماء نے دارالقضاء کے قیام کا فتویٰ دیا ہے؛ چنانچہ مولانا محمود حسن دیوبندی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ (شیخ الہند) نے سالانہ اجلاس دوم جمعیۃ علماء ہند بمقام دہلی ۱۹۲۰ء، مولانا حبیب الرحمان عثمانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے اجلاس گیا ۱۹۲۲ء، علامہ سیّد سلیمان ندوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے خطبہ صدارت اجلاس کلکتہ ۱۳۴۲ھ اور مولانا سیّد حسین احمد مدنی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے اجلاس جونپور ۱۳۹۵ میں دارالقضاء کے قیام کے تجویز پیش کی ہے، مولانا ابو الکلام آزاد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ اور مولانا حفظ الرحمان سیوہاروی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے امارت شرعیہ کے بعض اجلاس کی صدارت کرتے ہوئے دارالقضاء کی توثیق کی ہے، اس کے علاوہ مولانا شبیر احمد عثمانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ، مولانا عبدالباری فرنگی محلی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ، مولانا مفتی کفایت اللہ دہلوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ اور مولانا ابوالمحاسن محمد سجاد صاحب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے مختلف موقعوں پر "نظام قضاء" کے قیام کے وجوب کا فتویٰ دیا ہے اور اپنے وقت کے ان زعمائے ملت میں سے کسی نے بھی اس قسم کی "مجلس المسلمین" کے قیام کی تحریک نہیں فرمائی ہے۔ نیز ہندوستان میں آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ نے جو ہندوستانی مسلمانوں کے سوادِ اعظم کی نمائندگی کرتا ہے اپنے متعدد اجلاس میں مسلمانوں کو نظامِ قضاء کے قیام کی طرف متوجہ کیا ہے اور اس کی ترغیب دی ہے، اس لیے نظام قضا ہی ہندوستان میں مسلمانوں کے معاشرتی مسائل کا حقیقی حل ہے۔

برادرانِ اسلام کے نام!

اخیر میں مسلمان بھائیوں سے عرض ہے کہ وہ ایسی اسلامی عدالتوں میں اپنے تنازعات پیش کرنا ''مذہبی فریضہ'' سمجھیں اور شریعت کا فیصلہ چاہے ان کے ذاتی مفادات اور مصالح کے خلاف کیوں نہ ہو، اس کے سامنے سر تسلیم خم کر دیں۔ جب تک ایک شخص ایسے موقعوں پر اپنے منافع کی قربانی گوارا نہیں کرتا اور اپنے معاملات میں اللہ اور اس کے رسول کے احکام کے مطابق فیصلہ نہیں مانتا، قرآن کی زبان میں وہ شخص ''مؤمن'' نہیں ہے۔

﴿فَلَا وَ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُوْنَ حَتّٰى يُحَكِّمُوْكَ فِيْمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوْا فِيْٓ اَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا﴾[1]

ترجمہ: ''آپ کے رب کی قسم وہ لوگ مؤمن نہیں ہو سکتے جب تک کہ آپ کو باہمی اختلافات میں ''حکم'' نہ بنائیں، پھر آپ کے فیصلے سے دل میں تنگی محسوس نہ کریں اور سر تسلیم خم کر دیں۔''

اور ظاہر ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد آپ کو حکم بنانے کی صورت یہی ہے کہ اس ''عدالت کو حکم'' تسلیم کر لے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام کے مطابق مسائل کا فیصلہ کرتی ہو۔ اللہ و رسول کے فیصلے کے بعد ایک مسلمان کو ذرا بھی اختلاف اور انحراف کا اختیار باقی نہیں رہتا اور اس سے انحراف معصیت اور گمراہی کے مترادف ہے:

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّ لَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًا مُّبِيْنًا﴾[2]

ترجمہ: ''خدا اور اس کے رسول کے فیصلے کے بعد کسی مسلمان مرد و عورت کے لیے ان کے معاملات میں کوئی اختیار باقی نہیں رہتا اور جس نے خدا اور رسول کی نافرمانی کی تو سخت گمراہی میں پڑ گیا۔''

یہ جہاں ایک مذہبی فریضہ ہے، وہیں مصالح کا تقاضا بھی ہے۔ سرکاری عدالتوں میں فیصلوں میں جو تاخیر اور تعطل پایا جاتا ہے اور پھر انصاف چاہنے والوں کو جتنی مالی گراں باری سے دوچار ہونا پڑتا ہے، ایسے دار القضاء ان سے نجات دلا سکتے ہیں۔

امید ہے کہ علماءِ کرام اور اہل نظر بھی اپنے اپنے حلقوں میں مسلمانوں کو اس طرف متوجہ کریں گے اور ان کو اس عدالت سے رجوع ہونے کا مشورہ دیں گے۔

''وما أريد الا الا صلاح والله هو الموفّق''

---

[1] النساء ۶۵ [2] احزاب ۳۶

تعزیر مالی کا مسئلہ

اسلامی حکومت اور اسلام کے قانونِ حدود وتعزیرات کے فقدان کی وجہ سے بہت سے مسائل ہیں، جو نہ صرف ہندوستان بلکہ اکثر مسلم اکثریت کے ممالک میں بھی پیچیدہ اور دشوار ہو گئے ہیں، مثلاً طلاق کے بے جا استعمال، مطالبہ جہیز، شادی میں منکرات اور فواحش کے رواج اور اس طرح کے دوسرے مسائل ہیں۔ اکثر اوقات دیکھا گیا ہے کہ مسلمانوں کی مقامی انجمنیں، ادارے اور تنظیمیں اس کے سد باب کے لیے کھڑی ہوتی ہیں اور جرمانے وغیرہ مقرر کرتی ہیں، تو اس کے خوشگوار نتائج سامنے آتے ہیں اور ان کے لیے اس سرزنش کے سوا کوئی دوسری شکل عملاً ممکن بھی نہیں ہوتی، کیوں کہ اگر وہ جسمانی سرزنش کا کام اپنے ہاتھ میں لے لیں، تو اس سے بڑے فتنوں کے درآنے کا احتمال رہتا ہے۔ یوں بھی عملاً اس زمانہ میں ''مالی تعزیر'' کی بڑی کثرت ہوگئی ہے اور ریلوے، بس، ٹریفک، وغیرہ میں کثرت سے اس کا تعامل ہے۔

سوال یہ ہے کہ کیا یہ صورت جائز ہے؟ امام ابوحنیفہ، امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ اور بعض حضرات کی روایت کے مطابق امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے سوا تمام ہی فقہاء اس کو جائز نہیں قرار دیتے؛ اس لیے کہ یہ کسی سبب شرعی کے بغیر ایک مسلمان کا مال لے لینا ہے۔ ''اذ لا یجوز أخذ مال مسلم[1]'' البتہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ نے تعزیر مالی کی اجازت دی ہے۔ ''وعن أبی یوسف یجوز التعزیر للسلطان بأخذ المال[2]''، بعض حضرات نے نقل کیا ہے کہ امام مالک کا بھی یہی مسلک ہے۔ ''وبه قال مالك[3]'' تاہم امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے مسلک کی بعض حنفی مصنفین نے توضیح کی ہے کہ یہ جرمانہ محض وقتی طور پر ازراہِ دھمکی لیا جائے گا، نہ خود سلطان لے گا اور نہ بیت المال میں داخل کرے گا، بلکہ مدت کے بعد واپس کردے گا۔

''إمساك شئ من ماله عنه مدة لینز جر ثم یعیده الحاکم الیه لا أن یا خذه الحاکم لنفسه أو لبیت المال''[4]

---

[1] حاشیہ شیخ احمد بن محمد صاوی مالکی علی هامش الشرح الصغیر: ٥٠٤/٤، ٥٠٥

[2] فتح القدیر: ١١٢/٤ داراحیاء التراث العربی، تبیین الحقائق: ٢٠٨/٣

[3] فقه السنة: ٥٩٢/٣

[4] البحرالرائق: ٤١/٥

انکار کی وجہ

جو لوگ تعزیر مالی کے قائل نہیں ہیں، ان کی پیش نظر یہ ہے کہ کسی مسلمان کا مال یا تو اس کی خوشی اور رضامندی سے لینا جائز ہے یا پھر اس وقت لیا جاسکتا ہے جب کوئی حق اس کے ذمہ ہو ﴿لَا تَأْكُلُوْا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ[1]﴾ کا مفہوم یہی ہے۔ تعزیر مالی میں نہ اس شخص کی رضامندی کو دخل ہے جس سے مال لیا جارہا ہے اور نہ کوئی دلیل شرعی موجود ہے، جس سے اس کا جواز پیدا ہوسکے، اس لیے یہ صورت درست نہیں۔

تعزیر مالی کے دلائل ونظائر

جن امور سے مالی تعزیر کے جواز پر استدلال کیا جاسکتا ہے (گو کہ ان میں اکثر اس مسئلہ کے لیے صریح نہیں ہیں، بلکہ ان سے استیناس ہی کیا جاسکتا ہے) وہ یہ ہیں:

❶ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو شخص اپنا مال اجر کی نیت سے دے، اس کے لیے اجر ہے اور جو مال کی زکوٰۃ ادا نہ کرے گا، تو میں زکوٰۃ بھی لوں گا اور اس کے مال میں سے کچھ حصہ بھی بہ طورِ تاوان لے لوں گا، جو میرے پروردگار کی جانب سے ہوگا، البتہ ان میں سے کچھ میری آل کے لئے حلال نہیں ہوگا۔ "من أعطى ماله موتجرا فله أجرها ومن منعها فأنا آخذها وشطر ماله غرمة من غرمات ربنا عزّوجلّ ليس لآل محمد منها شيءٌ."[2]

❷ عبدالرحمٰن رضی اللہ تعالیٰ عنہ بن حاطب بن ابی بلتعہ کے غلاموں نے ایک اونٹ چرا کر ذبح کردیا جس کا چمڑا اور سر ان کے پاس پایا گیا۔ لوگ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس معاملہ لائے۔ آپ نے پہلے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا، پھر تھوڑی دیر سوچ کر غلاموں کو طلب فرمایا اور عبدالرحمٰن رحمہ اللہ تعالیٰ سے کہا: میں کہتا ہوں کہ تم ان سے کام بھی لیتے ہو اور ان کو بھوکا بھی رکھتے ہو اور بدسلوکی کرتے ہو، یہاں تک کہ اگر وہ کوئی حرام چیز بھی پالیں تو ان کے حق میں حلال ہوجائے، پھر اونٹ والے سے دریافت کیا کہ تم اونٹ کتنی قیمت میں دے سکتے تھے؟ اس نے کہا: چار سو درہم میں۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عبدالرحمٰن رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے فرمایا: تاوان کے ساتھ آٹھ سو روپے ادا کرو۔ "قم فاغرم لهم ثمان مأة درهم وفي رواية لا غرمنك غرمايشق عليه فاغرمه مثلى قيمتها."[3]

یہ روایت اور اثر مالی تاوان کے باب میں بالکل صریح ہے اور اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ تاوان وصول

---

[1] البقرہ: ۲۳ [2] ابوداؤد، باب زکوٰۃ السائمۃ نسائی، باب عقوبۃ مانع الزکوٰۃ: ۳۳۵/۱، معناً

[3] مصنف عبدالرزاق: ۲۳۹/۱۰، المحلی: ۱۵۷/۷، المغنی: ۷۹۵/۷

کر کے دوبارہ واپس بھی نہیں کیا جائے گا۔

❸ آپ ﷺ نے ایک موقع پر حضرت ابو بکر اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کو حکم فرمایا کہ مال غنیمت میں خیانت کرنے والوں کے سامان جلا ڈالو اور ان کی پٹائی بھی کرو۔ "حرقوا أمتاع الغالّ واضربوه[1]" اسی حدیث کی روشنی میں حسن بصری رحمہ اللہ تعالیٰ کا خیال ہے کہ جانور اور قرآن مجید کو چھوڑ کر ایسے شخص کے تمام اسباب جلا دیئے جائیں گے۔ امام احمد اور اسحاق رحمہما اللہ تعالیٰ بن راہو یہ کہتے ہیں کہ غنیمت کا چھپایا ہوا مال نہیں جلایا جائے گا، کہ وہ تو مجاہدین کا حق ہے، بقیہ سامان جلا دیا جائے۔ قریب قریب یہی رائے امام اوزاعی رحمہ اللہ تعالیٰ کی بھی ہے امام ابو حنیفہ، مالک اور شافعی رحمہم اللہ تعالیٰ کے یہاں حدیث کا ظاہری معنیٰ مقصود نہیں ہے، تہدید پر محمول ہے۔ آپ ﷺ کا ایسے شخص کے سامان کو جلانے کا حکم دینا ایک طرح کی مالی سرزنش ہی ہے۔

❹ ان صراحتوں کے علاوہ شریعت میں تعزیر مالی کی مختلف نظیریں بھی ملتی ہیں:

حقوق اللہ میں تعدی اور زیادتی پر مالی تعزیر کی نظیر "کفارات" ہیں، جو قصداً روزہ توڑنے[2] قسم کھا کر پوری نہ کرنے[3] اور قتل خطا[4] کی صورت میں واجب ہوتے ہیں اور جن میں ایک غلام آزاد کرنا یا مساکین کی ایک خاص تعداد کو کھانا کھلانا "مالی سزا" شمار کی جا سکتی ہے۔

❺ کسی انسان کے ساتھ ایسی تعدی پر جس کا تعلق جسم سے ہو، تعزیر مالی کی نظیر دیت ہے، جو ایسی تمام صورتوں میں واجب ہوتی ہے جب فریقین باہمی رضامندی سے اس پر آمادہ ہو جائیں یا جب قصاص کا اجراء ممکن نہ ہو۔

❻ غیر مادی حقوق میں تعدی پر "مالی تعزیر" کی نظیر "کفارۂ ظہار" ہے، اس لیے کہ ظہار[5] کی بنا پر مرد اپنی بیوی کو ہم بستری سے محروم رکھ کر اس کو اس کے جنسی حقوق سے محروم کر دیتا ہے، اس کے ساتھ بدگوئی کر کے اس کی ہتک حرمت کرتا ہے، کفارۂ ظہار اسی کی سزا ہے[6] جس میں غلام کو آزاد کرنا یا مسکینوں کو کھانا کھلانا بھی شامل ہے۔

❼ مالی حقوق میں تعدی کی بنا پر مالی سرزنش کی نظیر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کا سامان چرا لے اور وہ اس کے پاس محفوظ بھی نہیں رہ سکے، تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ اصل سزا تو یہ ہے کہ ہاتھ کاٹے جائیں، لیکن اگر کسی وجہ سے ایسا نہ ہو سکے تو اس سے سرقہ شدہ سامان کا تاوان وصول کیا جائے گا۔ "والغرم اذا لم یجب القطع[7]"

❽ آبروریزی اور ہتک حرمت پر تاوان مالی کی نظیر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی عورت سے جبراً زنا کر لے تو اس

---

[1] ابوداؤد عن عمرو بن شعیب: ۳۷۱/۲، باب عقوبة الغال [2] النساء: ۹۲ [3] المائدہ: ۸۹

نوٹ: قتل کا ارادہ کیے بغیر غلطی سے قتل کے وقوع کو "قتل خطا" کہتے ہیں۔ [4] النساء: ۹۲

[5] بیوی کو محرم رشتہ دار کے قابل ستر حصہ سے تشبیہ دینے کو کہتے ہیں۔ [6] المجادلہ: ۳ [7] بدایة المجتهد: ۴۵۲/۲

سے عورت کو مہر کی رقم دلائی جائے گی۔[1]

❾ اسی طرح ذہنی طور پر کسی کو پریشان کرنے پر مالی سرزنش کا بھی فقہاء کے یہاں فی الجملہ تصور ملتا ہے، چنانچہ وہ عورت جس کا مہر متعین ہوا، دخول[2] سے پہلے ہی طلاق کی نوبت آجائے تو امام ابوحنیفہ وشافعی رَحِمَهُمَا اللهُ تَعَالیٰ دونوں ہی کے یہاں متعہ[3] نہیں ہے۔ اس کے علاوہ دوسری تمام مطلقہ عورتوں کے لیے امام شافعی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ کے یہاں واجب ہے اور صاحب ہدایہ کے حسب تحریر امام شافعی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ چوں کہ شوہر نے بیوی کو داغ فراق دے کر وحشت میں مبتلا کیا ہے، اس کے بدلہ میں متعہ دلایا جائے۔ "لأنها وجبت صلة من الزوج لأنه أوحشها بالفراق[4]" واضح ہو کہ متعہ کا ثبوت خود قرآن سے ہے: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ[5]﴾ امام شافعی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ اس کو وجوب پر محمول کرتے ہیں اور احناف استحباب پر۔

اسی طرح جھوٹی شہادت وگواہی کی بناء پر بھی بعض صورتوں میں فقہاء نے گواہوں پر تاوان عائد کیا ہے۔ ہر چند کہ یہ نظائر اس مسئلہ میں صریح نہیں ہیں، تاہم ان سے شریعت کے مزاج اور اس کی روح کا اندازہ ہوتا ہے اور ان پر دوسری تعزیرات کو قیاس کیا جاسکتا ہے، البتہ ابتداء میں جو حضرت عمر رَضِيَ اللهُ تَعَالیٰ عَنْهُ کا فیصلہ نقل کیا گیا ہے، کہا جاسکتا ہے کہ وہ اس مسئلہ میں بے غبار دلیل ہے، اس لیے اگر موجودہ زمانے میں اور بالخصوص ہندوستان کے خصوصی حالات میں اس کو قبول کرلیا جائے تو امید ہے کہ بہت سے منکرات کے سدباب میں اس سے مدد ملے گی اور اس سے فائدہ ہوگا۔

حافظ ابن قیم رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ بھی تعزیر مالی کے قائل ہیں اور قضاء کے موضوع پر "معین الحکام" کے فاضل مصنف قاضی علاء الدین طرابلسی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ بھی اسی کے قائل ہیں، وہ لکھتے ہیں:

> "ومن قال إنّ العقوبة المالية منسوخة فقد غلط على مذاهب الأئمة نقلاً و إستدلالاً وليس بسهل دعوىٰ نسخها والمدعون للنسخ ليس معهم سنة ولا إجماع يصحح دعواهم"

> تَرجَمَہ: "جن حضرات نے یہ بات کہی ہے کہ مالی سزا منسوخ ہے، انہوں نے ائمہ کے مذاہب کی بناء پر روایت اور استدلال ہر دو اعتبار سے غلطی کی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کے منسوخ ہونے کا

---

[1] بداية المجتهد: ۴۰/۲
[2] دخول سے مراد کسی شرعی یا طبعی رکاوٹ کے بغیر میاں بیوی کا تنہا ہو جانا ہے۔
[3] لغوی معنی سامان کے ہیں، یہاں کم از کم تین کپڑے، دوپٹہ، کرتا اور پائجامہ مراد ہے۔
[4] فقه السنة: ۵۹۲/۲. ۵۹۳ التعزير بأخذ المال [5] بقرہ: ۲۴۱

دعویٰ کرنا آسان نہیں ہے، جو لوگ نسخ کا دعویٰ کرتے ہیں، ان کے پاس نہ سنت ہے اور نہ اجماع ہے جو ان کے دعویٰ کو صحیح قرار دے۔"

میں اپنی اس تحریر کو فقہ حنفی کے بلند پایہ ناقد اور محقق ابن نجیم مصری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے بیان پر ختم کرتا ہوں کہ:

"وفي الخلاصة سمعت من ثقة أنّ التعزير بأخذ المال أن رأى القاضي ذلك أو الوالي جاز ومن جملة ذلك رجل لايحضر الجماعة يجوز تعزيره بأخذ المال له."[1]

تَرجَمہ: "خلاصہ میں ہے کہ قاضی یا والی کی صوابدید کے مطابق مالی تعزیر جائز ہے اور اسی کے منجملہ یہ ہے کہ کوئی آدمی (نماز کی) جماعت میں نہ آتا ہو، تو مال لے کر اس کی تعزیر جائز ہے۔"

---

[1] البحر الرائق: ٤١/٤